ASSUNTO PRIMO

DEL

DIRITTO NATURALE.

ASSUNTO PRIMO
DELLA SCIENZA
DEL
DIRITTO NATURALE

DI

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

MILANO
PER VINCENZO FERRARIO
1820.

ARGOMENTO

DELL' OPERA

L' assunto primo della scienza del diritto naturale forma l' argomento di questo scritto consacrato agli apprendenti. Sotto il nome di assunto primo io intendo di dinotare l' esposizione prima del soggetto che deve essere indi analizzato. Proporre, esaminare, dedurre sono le funzioni che compongono il corso di qualunque dottrina. Nelle cose fisiche la proposta è fatta, presentando il soggetto preparato dalla natura. All' opposto nelle cose morali è necessario crearlo coll' intelletto, prima di sottoporlo alla meditazione. Nelle cose morali stesse v' è grandissima differenza fra le cose

speculative e le cose pratiche, fra la scienza e l'arte, fra la contemplazione e l'opera. Nelle prime raccogliendo le qualità e le leggi naturali più apparenti delle cose si è fatto tutto ciò che è necessario per preparare il soggetto dell'esame: nelle seconde per lo contrario non si è fatto quasi nulla anche quando la dottrina speculativa fosse stata esaurita. In queste la proposizione del soggetto abbracciar deve tutte quelle parti, senza le quali la scienza sarebbe incompleta. L'analisi non è compiuta se tutto il soggetto non è esaminato. Ma l'attenzione non può tutto esaminarlo se tutto non è fatto presente. Ora perchè nelle pratiche dottrine tutto il soggetto sia fatto presente all'attenzione che cosa si richiede? Un esempio determinerà la risposta a questa domanda.

In un mio podere sta raccolta un'acqua stabile. Io formo il pensiero che quest'acqua servir potrebbe ad irrigar il mio fondo. Ecco in primo luogo un intento che io mi propongo. Ma posto questo intento io domando: quest'acqua è di buona qualità, è dessa bastante al bisogno? Ecco in secondo luogo la ricerca su i poteri finali di quest'acqua. Scoperti i poteri finali io domando in terzo luogo, se io abbia i mezzi fisici e pecuniarj per guidarla dove fa d'uopo, e quali siano questi mezzi? Ecco una terza ricerca riguardante i mezzi esterni di esecuzione. Fissati questi mezzi, io domando se la massa dell'acqua abbia tanto di pendìo e di spinta naturale da servire, mediante la strada fissata, all'intento proposto? Ecco una quarta ricerca riguardante

le disposizioni naturali *ed ingenite del soggetto a prestarsi al proposto intento. Scoperte queste propizie disposizioni, domando che cosa far dovrò per rattenere la deviazione o la dispersione della corrente, e per conservare l'opera mia? Ecco la quinta ricerca riguardante i* sussidj artificiali.

Senza l'unione di tutte queste condizioni potrò io mai progettare l'opera divisata? Ora queste cinque condizioni sono appunto le membra che compor debbono l'assunto primo della scienza del diritto naturale. Intento, poteri finali, mezzi di esecuzione, disposizioni naturali, sussidj artificiali: *ecco gli argomenti che compongono questo primo assunto.*

Qui la massa delle idee deve essere necessariamente compatta *ed imitare, dirò così, la natura nella quale tutto esiste in un senso complesso, contemporaneo e continuo. L'analisi raffinata, risaltante, illuminata deve venir dopo. Un saggio di quest'analisi l'ho già presentato nella mia introduzione allo studio del diritto pubblico universale, stampato in Parma quindici anni fa.*

Qui io non parlo ai dotti, ma solo agli apprendenti. Quindi mi si perdonerà se definisco ogni vocabolo, il significato del quale non sia più che notorio. Certamente lo studio precedente della moral filosofia deve aver preparata la mente degli allievi; ma chi può essere sicuro che le buone definizioni siano loro state insegnate, o che almeno non siano state da loro dimenticate?

Se conoscessi qualche opera che compren-

desse le cose che ora espongo al pubblico, io mi asterrei di pubblicare questo scritto. Io mi rimetto al giudizio degli intendenti per sapere se io abbia aumentato il catalogo dei libri senza necessità.

Milano 15 agosto 1820.

****

PARAGRAFO PRIMO

Del diritto naturale in genere : sua definizione come scienza.

Molto saviamente fu stabilito che il corso degli studj Politico-Legali debba incominciare dallo studio del *diritto naturale.* Questo diritto in fatti forma l'anima universale moderatrice di qualunque ramo possibile di affari umani. E perchè comprender si possa la verità di questo mio detto convien sapere che il nome di diritto naturale si può prendere in tre significati diversi: il primo come *scienza,* il secondo come *legge,* il terzo come *facoltà,* ossia come podestà di operare.

Il diritto naturale come *scienza* si può definire : « La cognizione sistematica delle re-
» gole moderatrici gli atti umani, derivate dai
» rapporti reali e necessarj della natura ,
» onde ottenere il meglio od evitare il peg-
» gio. »

1.° Dicesi in primo luogo una cognizione sistematica per dinotare che lo studio del diritto naturale, per meritare il nome di scienza, non si deve limitare a ricevere i dogmi e le regole del giusto naturale per via di credenza

o di tradizione; ma deve ammetterli per via di *dimostrazioni*, dedotte da fatti primitivi e certi. Più ancora: non deve contentarsi di uno o di altro precetto *isolato* od applicato ad un determinato ramo di affari, ma debbesi estendere ad ogni sorta di posizioni e di relazioni nelle quali può operare l' autorità moderatrice della natura, e collegare insieme tutte queste regole in modo da formare un tutto unito, concatenato e solido; locchè forma un *sistema*.

2.° Dicesi in secondo luogo che questa cognizione versar deve su le *regole moderatrici* degli atti umani. Dico regole moderatrici anzichè *direttrici* per dinotare l' ufficio principale e perpetuo del diritto naturale, il quale consiste piuttosto nel tracciare i *limiti* delle azioni umane, che nell'insegnare il *modo* di eseguirle, o specificare quelle che si potrebbero eseguire. Mi spiego: è noto per esempio che nel diritto che chiamiamo civile, nel quale si regola tra privati il mio ed il tuo, il diritto naturale primeggia assolutamente. Ora in questo diritto s' insegna forse a coltivare il campo, a fabbricare la casa, a tessere il vestito, a fare il pane ec.? Niente di tutto questo: a che dunque riducesi questo diritto naturale regolatore? A far *rispettare i confini* della reciproca eguaglianza e libertà. Ora traduciamo questa frase nel suo vero senso: che cosa significherà? Ad imporre ad ognuno di *frenare* la propria potenza entro certi confini, affinchè tutte le parti godano ciò che loro è dovuto. Ora quest'officio del diritto naturale è propriamente *mo-*

deratore e non direttore. Per questo motivo egli può essere universale fra gli uomini di diversi tempi e di diversi paesi, a malgrado l'infinita varietà delle circostanze, perchè appunto si occupa solo di *temperare* il potere assoluto degli uomini, e non di regolarlo in una più che in un'altra maniera.

Nè a questa considerazione osta che il natural diritto prescriva certi atti positivi di soccorso, perocchè 1.° ciò stesso consiste nel temperare il potere indefinito dell'egoismo individuale. 2.° Prescritto che abbia l'atto (come per esempio al padre di educar la prole, al ricco di soccorrere il povero ec.) non entra a regolare il modo di esercitarlo, talchè il precetto non è propriamente direttivo ma solamente impulsivo. 3.° Infine poi nel trattare degli atti positivi, il diritto naturale si occupa più della *misura* del dovere che della loro forma. Concludiamo dunque che il carattere predominante e proprio del naturale diritto è quello di essere *moderatore*.

3.° Questa moderazione viene imposta agli *atti umani*: dicesi agli atti umani per dinotare quegli atti che vengono praticati *con intelligenza* e *libertà*. Questi atti, distinti dagli atti puramente *fisici*, o puramente *animali*, meritano il nome di umani; perocchè sono costituiti dal concorso di quelle facoltà che distinguono l'uomo dalle piante e dai bruti, cioè l'*intelligenza* e la *libertà*. Questi atti umani formano la materia propria, ossia il subbietto sul quale cade la scienza del naturale diritto.

4.° Queste regole moderatrici furon dette

derivare dai *rapporti reali* e *necessarj* della natura. Senza di questa derivazione il *diritto naturale* verrebbe confuso col diritto positivo, ossia con quelle regole le quali derivano dal puro arbitrio umano, o da qualsisia altra potenza che potesse comandare all' uomo. Fu detto poi che derivar debbono dai rapporti *reali* e *necessarj* della natura, per escludere ogni derivazione chimerica o fittizia. La necessità, di cui parlo, verificar si deve tanto nell' attual *posizione* quanto nella sua anteriore *derivazione*: senza questi due estremi la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio: questa necessità si può dir naturale; ma se la malattia fu procurata, questa necessità deriva dalla natura o dal fatto dell' uomo? Ognuno risponde derivar dal fatto dell' uomo. Ora in diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo di quella che è indotta dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall' uomo ed irreformabili dall' uomo. Senza di questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure le più odiose ed ingiuste col pretesto dell' attuale necessità, e verificar si dovrebbe il detto di Lucano — *Jus datum sceleri.*

5.° Si è finalmente detto che queste regole sono derivate *per ottenere* il meglio ed evitare il peggio. Senza di questa limitazione si dovrebbero comprendere sotto la sanzione naturale gli atti umani più liberi e più indifferenti. Taluno dirà potersi eglino compren-

dere come atti permessi dalla legge naturale. Ma un atto permesso è propriamente un atto non toccato nè ordinato dalla legge. La libertà di azione si considera ingenita all'operante. Se gli atti fossero per se innocui non si passerebbe mai a studiare veruna regola per trascegliere gli uni dagli altri. L'ordine legale, che importa necessariamente la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, rende assurdo il concetto di leggi permissive. Per lo contrario indicando nella definizione quegli atti che sono necessarj per ottenere il meglio od evitare il peggio, noi accenniamo la serie delle azioni comandate o vietate dalla legge naturale cui dobbiamo studiare, e che conferma l'oggetto principale della definizione.

§ II.

Del diritto naturale considerato come legge.

Il secondo senso nel quale si assume la parola di *diritto naturale* si è quello di *legge*. Prima di darne la definizione propria che coincida con quella inchiusa nella scienza, convien distinguere il *doppio* aspetto della legge naturale. Il primo si può dire antecedente ed il secondo conseguente. *La legge naturale antecedente* si può definire: « Quel » complesso di azioni e riazioni fra l'uomo » e la natura, alle quali pel suo meglio egli » deve ubbidire. »

1.° Dicesi in primo luogo essere un complesso: e ciò per abbracciare tutta la serie

delle leggi antecedenti di natura riguardanti la specie umana. L'una o l' altra legge particolare non costituisce tutta la legge naturale, ma solamente una particella della medesima. Ora noi dimandando che cosa sia la legge naturale antecedente, vogliamo sapere qual cosa ella comprenda nella sua totalità. Per questa ragione fu inserito nella definizione essere ella un *complesso.*

2.° Fu detto in secondo luogo che essa consiste in un complesso di *azioni* e *riazioni*; e ciò per indicare il carattere essenziale della legge. Il primo e principale attributo della legge in fatti consiste in questa azione e riazione. La legge nel senso suo universale altro non è che « Quella azione fra due o più » potenze in virtù della quale l'una deve ub- » bidire all'altra ». Un'azione fra due o più potenze sia fisiche sia morali importa una riazione. L'azione altro non è che l'esercizio di una forza. Una potenza che ne eccita un'altra e che la fa ubbidire eccita per ciò stesso la forza della potenza ubbidiente. Questa forza eccitata produce essenzialmente una riazione. Senza agire effettivamente ed efficacemente su di una potenza è impossibile farla ubbidire. L'ubbidienza è un *effetto* dell' azione della potenza predominante sulla potenza predominata: in questo effetto consiste l'esecuzione della legge.

3.° Sotto il nome di potenza s'intende » Qualunque cosa per se capace a produrre » un determinato effetto ». Qui le due potenze operanti sono l'uomo e la natura. La

natura, nel particolare nostro, si restringe al complesso delle cose le quali agiscono con una forza superiore sull'uomo. L'uomo, essere misto, va contemporaneamente soggetto a tre specie di leggi, cioè 1.º alle *fisiche*, 2.º alle *animali*, 3.º alle *razionali:* le prime sono comuni cogli esseri inanimati e specialmente coi corpi organizzati e puramente vegetanti: le seconde sono comuni coi bruti: le terze sono comuni cogli esseri intelligenti. Tutte queste leggi, in quanto interessano ossia in quanto producono un bene od un male, entrano a far parte della legge naturale antecedente. Fu quindi aggiunta la circostanza che l'uomo deve ubbidire alla legge naturale pel suo meglio. Ciò costituisce il fine e la qualità caratteristica della legge di cui parliamo.

È meglio per te che tu non faccia questo, suol dirsi a taluno, per indicar che deve astenersi dal farlo, perchè ne può derivare un male: è meglio per te che tu lo faccia, si suol dire in un altro caso, cioè quando ne deriva un bene od un minor male. Col dire dunque che l'uomo deve pel suo meglio ubbidire alla legge naturale si vuole esprimere tanto la esecuzione, quanto l'omissione di certe azioni, come mezzi necessarj ad ottenere il maggior bene, ad evitare il maggior male. La parola *deve* inchiude la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Questa necessità forma il precipuo e distintivo carattere di qualunque legge: la potenza che impone questa necessità dicesi *potenza imperante:* la potenza che soggiace a questa necessità di-

cesi *potenza ubbidiente*. La potenza imperante nel caso nostro è la natura; la ubbidiente l'uomo.

Il meglio dell'individuo, delle società e della specie umana forma lo scopo al quale noi dirigiamo tutti gli atti dell'umana potenza. Il coordinare questi atti a questo scopo forma un sistema di ubbidienza al quale diamo il nome di *regole pratiche* di diritto. Queste regole dedotte dai fatti costanti e necessarj dell'azione e riazione fra la natura e l'uomo, essendo *preconosciute* dall' uomo stesso prima di agire, costituiscono la scienza del natural diritto. Due specie adunque di leggi naturali si possono distinguere: le prime si possono dire antecedenti, le seconde conseguenti. Le prime sono quelle che indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell' uomo producono il bene od il male, vale a dire agiscono su di noi in bene od in male, sappia o non sappia, voglia o non voglia l' uomo; così il pane nutrisce e l'arsenico uccide, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: il nutrire e l' ammazzare è legge di natura. Le leggi che denominammo antecedenti abbracciano appunto questa specie di effetti necessarj dell' azione e riazione fra la natura e l'uomo. L' osservazione costante di simili fatti istruisce l' uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò che egli debba o fare od ommettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall'impero della natura su di lui, forma una collezione che serve

di norma alla di lui potenza, onde procurare il meglio od evitare il peggio. Questa *collezione* così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo conseguente. Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessarj che passano fra la natura e l'uomo. A maggior distinzione per tanto la legge naturale *antecedente* si potrebbe denominare *ordine naturale e necessario dei beni e dei mali*; la legge poi che appellammo *conseguente* si potrebbe denominare *ordine dei doveri e de' diritti naturali*. Quest' ultima forma il soggetto proprio della *scienza* del così detto diritto naturale. La prima serve di motivo, la seconda di regola. Nella prima sta la sanzione, nella seconda sta la direzione.

§ III.

Del diritto naturale considerato come facoltà.

Il terzo senso, nel quale si può assumere il diritto naturale, fu detto essere quello di *facoltà*, ossia di *podestà* di *operare* (v. § I.) In questo senso il diritto naturale altro non sarà che « La podestà dell'uomo tanto di agire » senza ostacolo a norma della legge di na- » tura, quanto di conseguire da altri ciò che » gli è dovuto in forza della legge mede- » sima: »

Dico la *podestà* dell' uomo. Colla parola podestà intendo di dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, epperò tutto il reale com-

plesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale di ragione: questa potenza ordinata forma l'*impero legittimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni: questa potenza ordinata in atto pratico riducesi alla forza fisica od individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'ordine morale di ragione. Il diritto considerato come *facoltà operante* non è diverso dalla forza, ma altro non è che l'istessa forza, in quanto agisce in un senso conforme all'ordine. Esso veste per ognuno la forma d'*impero*; perchè l'uomo operante secondo l'ordine *deve* essere da altri o rispettato o secondato: rispettato quando non offende l'altrui diritto; secondato quando esige ciò che gli è dovuto. Questo dovere altrui di rispettarci o di prestarci qualche officio investe ogni uomo ed ogni società del *conseguente diritto* di esigere colla *forza* quel rispetto che non gli fosse serbato, o quell'ufficio che non gli fosse prestato. Questo diritto *coattivo* costituisce effettivamente una *podestà*, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle umane società. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società, l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo *personalmente*; e quindi ha luogo l'*jus privatæ violentiæ* come lo appellò il Vico. Nelle società incivilite all'opposto il privato lo esercita d'ordinario per mezzo dei tribunali di giustizia e solamente nei casi di danno irreparabile lo esercita per se medesimo. Le civili società per lo contrario lo esercitano personalmente, fino colla guerra.

La prima funzione generale di questa potenza è quella di agire a norma della legge naturale, come in secondo luogo fu detto nella definizione. L' agire importa qui tanto il fare o non fare a piacere ciò che dalla legge di natura fu lasciato libero; quanto il fare od omettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima.

La seconda funzione di questa potenza consiste nell' *esigere* dagli altri ciò chè per legge naturale ci è dovuto; locchè in terzo luogo fu accennato nella definizione. L' esigere un dovere da altri può importare in essi di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio o contemplazione. La legge naturale poi qui abbraccia tanto la serie di quelle azioni prescritte in forza dell' ordine necessario delle cose, quanto la serie delle azioni obbligate per nostro libero consenso. A buon diritto anche queste cadono eminentemente sotto la sanzione dell' ordine naturale, posto che cade sotto la di lui sanzione l' obbligo di serbar le promesse, come si dirà a suo luogo.

Tutto questo basti per ora per ispiegare soltanto la definizione del diritto di natura preso come facoltà o podestà di operare. Noi dovremo fra poco ritornare sopra le idee racchiuse in questa definizione, perocchè in esse sta il principio eminente di tutti i diritti privati e pubblici che esercitar si possono fra gli uomini.

§ IV.

Della sanzione del Diritto Naturale.

Fu veduto di sopra che il carattere predominante ed essenziale a qualunque legge consiste nell'indurre la necessità di fare o di omettere qualche cosa. Allorchè si afferma una legge naturale pell'uomo si considera esistere in natura un ordine superiore di cause e di forze, per le quali si debbono dall'uomo fare od omettere certi atti liberi come mezzi *indispensabili* a conseguire il meglio od evitare il peggio (§ I e II). La *possanza* della legge consiste nella potenza che induce questa necessità. L'*impero* dunque della legge naturale consiste nella forza superiore a produrre certi beni e certi mali annessi a certi atti umani, in modo che la potenza umana, *volendo* ottenere i primi e schivare i secondi, sia costretta ad ubbidire a quest'impero della natura. Da ciò ne viene che l'impero della natura non si può impunemente *violare* dall'uomo. Questa inviolabilità gli attribuisce il carattere di *santo*. Così dai Romani le mura della città dicevansi *sanctæ*, *sancti* i tribuni, gli ambasciatori ec., perchè inviolabili. Così il luogo riposto nel tempio, nel quale era vietato ai profani di entrare, dicesi *santuario* (vedi il lessico latino. Padova 1752 alla parola *sanctus* cogli esempi ivi citati). Per questo motivo la legge dicesi *sancta* e *sanzione* quella funzione per la quale essa

si rende *inviolabile* dall' uomo. Ora si domanda da che derivar può la sanzione della legge naturale morale pell'uomo? Dall' infallibile e naturale produzione di un male o dalla privazione di un bene annessa alla violazione od alla inosservanza della legge, indotte dalla possanza irresistibile della natura imperante. Su di un essere senziente, intelligente e libero, volendo agire non con mezzi meccanici, ma con mezzi morali, non si possono dirigere i di lui atti liberi che colla considerazione di certi mali annessi a certi atti, e colla considerazione di certi beni annessi a certi altri atti. Quindi l'inviolabilità ossia la sanzione in ultima analisi risultare dovrà essenzialmente da queste connessioni di beni o di mali.

Questa sanzione dicesi *naturale* perchè avviene in forza di un concorso di circostanze prepotenti stabilito dall' ordine della natura. Così la malattia è una sanzione della abituale intemperanza o di altra violazione dell' ordine fisico della conservazione: l'odio e la riazione altrui è la sanzione delle ingiurie fatte ad altri.

Oltre la sanzione che appellammo naturale ne può esistere un' altra che fu detta *soprannaturale*, e questa risulta dalla religione. In più sensi si suole usare la parola religione. Talvolta si assume come una collezione di riti e di precetti da osservarsi dagli uomini per servire alla Divinità, ed in questo senso la parola religione veste il carattere di *regolamento positivo*. Talvolta si usa per dinotare un' affezione od un abito morale dell'uomo riguardante la Divinità, ed in questo senso altro

non è che « Il complesso di quei sentimen-
» ti e di quelle azioni morali le quali risul-
» tano dai rapporti *attivi*, che credonsi sta-
» biliti fra l'uomo e la Divinità. »

Si dice in primo luogo che la religione consiste in un complesso di *sentimenti* e di *azioni*, e non di rapporti o di leggi; imperocchè i rapporti e le leggi esistono sempre sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo. Esistono de' rapporti fra gli animali e Dio, fra le piante e Dio, fra ogni creatura e Dio: esistono pure le leggi della loro produzione e conservazione; ma esiste forse una religione vegetabile, animale, minerale? Passando all'uomo, ognuno sa che la religione effettivamente non esiste nel bambino, nel selvaggio, nello stupido, in ognuno in fine privo di ragione, come non esiste nell'ateo e nell'uomo che non pensa a Dio. Dicesi diffatti i tali popoli non hanno religione, le tali persone sono senza religione. Consta dunque in primo luogo che la religione non può consisistere che in *sentimenti* od in *atti* dell'uomo. Dicesi poi che questi sentimenti e queste azioni debbono essere *morali*. Diffatti le azioni puramente *fisiche*, quelle che sono fatte *senza disegno*, quelle che non hanno per oggetto la Divinità o non si riferiscono anche indirettamente alla medesima, quelle che non sono libere all'agente morale non si possono intitolare atti di religione. Consta dunque che *morali* devono essere i sentimenti o gli atti che costituiscono la religione. La *moralità* nel suo senso filosofico consiste: « Nella facoltà di

» operare liberamente secondo una norma pre-
» conosciuta. » L' azione morale ha il suo principio nel sentimento. In ultima analisi dunque il principio della religione risolvesi praticamente nel principio del sentimento, e in un sentimento dell' uomo ragionevole. Parlando con verità dire si può che la religione è tutta fondata nella *opinione* e atteggiata dall' *opinione*: quest' opinione può avere *motivi* veri o motivi falsi, motivi certi o motivi incerti; ma sarà sempre vero che dessa consisterà in una data credenza.

Fu detto nella definizione che questi sentimenti e queste azioni debbono risultare dai *rapporti* che credonsi stabiliti fra l' uomo e la divinità. Con ciò si vuol dire che questi sentimenti ed atti non solo debbono essere riferiti, ma debbono essere *circoscritti* da questi soli rapporti; con ciò si fissano i *limiti* della religione come di qualunque altra funzione morale umana; con ciò si previene ogni abuso ed ogni arbitrio, e si toglie ogni falso attributo della religione; con ciò essa si distingue dalle altre funzioni dell' agente morale. Così nella vita umana si caratterizzano le funzioni religiose e le non religiose. Quando si parla di rapporti fra Dio e l'uomo non si deve restringere la considerazione a relazioni puramente *speculative*, ma conviene abbracciare anche le relazioni pratiche. Per questa ragione abbiamo detto nella definizione che questi rapporti debbono essere *attivi*, e ciò per distinguerli dai rapporti meramente *logici*. Questi rapporti attivi sono determinati dall'idea della

Divinità *sovrana dispositrice del destino* dell'uomo. Diffatti la credenza d'una causa prima, che non si cura delle cose umane, che non comandi ne vieti nulla all'uomo, che con sanzione non avvalori le sue volontà, non può, come è noto, costituire base di alcuna religione. La credenza dunque d'una *provvidenza* divina, l'opinione d'un Dio legislatore, governatore e giudice è essenziale alla religione. I *rapporti* dunque di cui parliamo non sono puramente *speculativi*, ma sono essenzialmente *pratici*; cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come sudditi della Divinità, la quale non solamente si deve considerare causa prima, ma eziandio *dispositrice* sovrana della sorte dell'uomo.

La disposizione sovrana della sorte dell'uomo figurata nella Divinità involge essenzialmente il concetto della *volontà* d'un ente infinitamente *possente* ed *intelligente* che agisca sull'uomo. È naturale il supporre che questo ente voglia certi sentimenti e non certi altri, certe azioni e non certe altre; che a certe azioni annetta la felicità, ed a certe altre la infelicità, senza turbare per altro l'ordine stabilito in tutto l'universo, e compatibilmente coll'ordine universale. In quest'ordine se si faccia entrare l'ordine *morale*, egli si deve riguardare come opera divina. Si può dunque supporre che oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premj e pene per *guarentire* l'osservanza della legge di natura: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale*.

§ V.

In qual senso intendere si debba la proposizione che il diritto e la legge naturale sia necessaria ed immutabile.

Tutti gli scrittori di diritto naturale hanno affermato che il diritto, ossia la legge naturale sia *necessaria* ed *immutabile*: questa proposizione è vera o falsa?

Affine di rispondere dimostrativamente a questa questione fa d' uopo di fissare prima il senso ed il valore dei termini che racchiude. La prima idea è quella di necessità. Convien dunque spiegare il senso di questa parola. L'idea *ontologica* ed astrattissima di necessità vien piuttosto connotata che definita: *necessaria* dicesi una cosa la di cui opposta è impossibile, epperò la necessità sarà un tale stato di cose che rende impossibile lo stato contrario. Non ogni stato è necessario. Allorchè, *salva* la *sostanza* del soggetto o dell' effetto, lo stato può essere cangiato, egli non è necessario nè all' esistenza della cosa nè all' effetto immaginato. La facoltà di essere o di fare il contrario esclude l' idea di necessità. Noi domandiamo se la legge naturale sia necessaria. Qui la necessità applicata alla legge si può assumere in due sensi, l'uno speculativo, e l'altro pratico. In senso speculativo può significare primieramente che la legge naturale è tale che, volendone cangiare i caratteri, cessa di esser legge; epperò che la natura sua è tale che

rende impossibile ogni cangiamento senza distruggerne l'essenza. Questo primo senso puramente logico è comune al concetto di tutte le cose esistenti e possibili. La scuola disse perciò che le essenze sono immutabili; necessarie, eterne. L'idea infatti del circolo, dell'animale, dell'uomo sono tali e non altre: aggiungete o levate qualche cosa non sono più desse. Dunque è *impossibile* questa aggiunta o sottrazione senza cangiare il loro concetto. Questa *impossibilità* di cangiamento, salvo il concetto della cosa, rende il concetto stesso *necessario*, *immutabile*, *eterno*.

Ma questa prima necessità speculativa, se può convenire alla legge, come a qualunque ente fisico-morale o di ragione, non è la necessità di cui andiamo in traccia. La legge consiste nell'azione di una reale potenza. (v. § 2.) Dunque la necessità di cui andiamo in traccia deve formare il carattere di questa *azione*. La legge naturale come abbiam veduto, se la consideriamo nel suo fondamento, risulta da un complesso di azioni e riazioni fra l'uomo e la natura. Tanto nell'uomo, quanto nella natura non ravvisiamo che un complesso di enti *contingenti*. Il contingente si oppone al necessario, come ognun sa. Come dunque possiamo noi applicare la qualità di necessario alla legge naturale, se è risultato di un'azione e riazione di esseri contingenti? A questa questione si può rispondere che la necessità si può benissimo applicare alla legge naturale, se distinguiamo la *ragione* della legge dalla *posizione* della medesima. Qui per ragione in-

tendiamo una relazione fra due o più cose: in questo senso diciamo ragion geometrica, ragione aritmetica, ragione diretta, ragione inversa ec. La ragione della legge è sinonimo dei *rapporti attivi* dai quali la legge deriva. Questi rapporti, derivando dalla stessa natura delle potenze predominanti ed ubbidienti poste in iscambievole commercio, sono necessarj benchè la posizion loro si possa figurar contingente. Può dunque darsi che una legge sia di posizione contingente e di ragion necessaria. Io mi spiego: a me è libero di descrivere o non descrivere un quadrato: la descrizione adunque di un quadrato si può dire di posizione libera; ma dato un quadrato i *rapporti* dei lati e degli angoli di lui sono di ragione necessaria, vale a dire sono per se stessi così determinati, che non si possono variare senza cangiare l' essenza stessa della cosa. Da questa parità passiamo alla legge. Le leggi tutte sono il risultato necessario dei rapporti reali delle cose. Tanto lo *scopo* quanto i mezzi sono essenzialmente determinati, cioè sono così e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere ed agire in una determinata maniera, ed in una maniera contraria, così ne viene che, posta una data legge, i *rapporti di azione o riazione* saranno determinati così e non altrimenti. Dunque saranno di *ragione necessaria*. Dunque per ciò stesso saranno immutabili. « I rapporti d' onde risultano le » leggi sono fondati nella natura stessa delle » cose, anzi realmente non sono, nè posso- » no essere che qualità o determinazioni delle

» cose poste in iscambievole commercio ».
Ciò è dimostrato pensando che la legge è un'azione fra due o più potenze, come si è detto. Ma tali determinazioni sono *necessarie* poichè senza di esse è *impossibile di conseguire l'effetto* della legge medesima: la loro essenza è necessaria ed immutabile, come necessaria ed immutabile è la rotondità in un circolo. Ogni ordine adunque di leggi è per se *necessario*. Si potrà cangiare lo scopo, si potranno anche cangiare gli agenti, ossia i mezzi coi quali conseguire il dato scopo, ma allora si cangia la legge stessa e si introduce una nuova legge invece della prima. L'unità e l'indivisibilità fanno sì che un ordine non possa essere cangiato senza essere distrutto. L'immutabilità adunque di legge, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, si può dire di *ragione* necessaria. L'immutabilità adunque della legge sarà di ragion necessaria. Ma si potrà dire perciò di *posizione* necessaria ed immutabile? — Ecco un'altra questione.

La *posizione* si può assumere in due sensi: il primo in senso metafisico ed ipotetico, l'altro in senso fisico e reale. Nel primo senso la legge naturale non si può dire di posizione necessaria, perchè la legge si effettua fra enti contingenti, e in un ordine di cose metafisicamente almeno mutabile. La legge naturale dunque in questo senso si può dire di posizione non necessaria e mutabile quanto la natura stessa. Il secondo senso fu detto essere il fisico e reale: domando se in questo senso

la legge naturale si possa dire di *posizione* necessaria?

Per rispondere dimostrativamente incomincio da un esempio. Cammin facendo appiè di uno scosceso monte alzo gli occhi e scorgo nella sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendìo. Immantinente io avverto che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta ch' io figuro è l' effetto di una legge di natura. La caduta di quel macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendìo, dell' attrazione terrestre, in una parola sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessarj di tutte le cose circostanti. Ma fino a qui la caduta non viene figurata che come un' ipotesi e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente *ipotetica*, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è di posizione necessaria ed attuale.

Porre un fatto egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. La posizione adunque necessaria di una legge altro non è dal canto della mente che « un giudizio col quale si af-» ferma che la data legge deve necessariamente » esistere e produrre effetto. » Dal canto poi delle cose altro non è « che l'effezione della » esistenza della medesima. » Ritorniamo all' esempio proposto. Se passo a considerare che per l' azione inevitabile delle stagioni, e col

decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi si *dovrà* distaccare dallo scoglio a cui è congiunto, in tal caso, io non giudico più la caduta come naturalmente ipotetica o possibile; ma per lo contrario io la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere*, in forza dell'azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa di posizione necessaria, perchè mi si presenta come l'effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere. Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anche in mille altri, qualunque sieno gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili e sì per conoscerne la diversa natura ed estensione. Molte leggi di natura sono per l'uomo di posizione necessaria. Tali sono tutte quelle che derivano da una forza, o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana.

Quest'idea è feconda d'innumerevoli ed importantissime conseguenze. Se però spingiamo le considerazioni all'ultimo stato possibile delle cose, noi scopriamo che la necessità della posizione immaginata non è assoluta e trascendentale, ma solamente relativa ed eventuale; perocchè collo spirito possiamo concepire come possibile un ordine diverso di cose per il quale, stando lo stesso soggetto, egli sia sottoposto a diverse combinazioni, talchè in ultima analisi troviamo sempre che la *posizione* è *contin-*

gente e quindi la necessità puramente *eventuale* e *conseguente*. Da ciò deduciamo che qualunque ordine di leggi di natura si potrà bensì dire in generale di ragione necessaria ma non di posizione necessaria. Ciò ha luogo nelle leggi così dette antecedenti. Se poi contempliamo la limitata potenza dell'uomo, anche nelle leggi di posizione eventuale, noi troviamo un *impero necessario* vale a dire prepotente ed *insuperabile* per ciò stesso che l'uomo deve ubbidire alle medesime, ed è per lui impossibile di procurarsi il meglio ed evitare il peggio senza l'esecuzione degli atti necessarj a procacciare il bene od evitare il male. Ma questa specie di necessità non si riferisce alla costituzione antecedente della legge, ma alla di lei azione *conseguente*: non alla mente ed alla volontà, dirò così, del legislatore, ma soltanto alla di lui potenza prevalente sui sudditi.

Alla questione adunque se le leggi di natura sieno immutabili e necessarie convien rispondere essere le medesime di ragion *necessaria* ed *immutabile*, ma non di posizione necessaria ed immutabile; e per conseguenza essere sempre *relative* allo stato reale, ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

§ VI.

Vera idea del Diritto Naturale considerato come potenza operativa dell'uomo.

Fu detto (§ III.) che i diritti e i doveri *realmente* non sono diversi dalla effettiva potenza dell' uomo, ma altro in se stessi non sono che la di lui forza interna od esterna operante in una data maniera. Il fare o non fare, l' esigere o il non esigere una cosa altro realmente non sono per l' essere attivo fuorchè l' esercizio positivo o negativo di una forza. Tutto l' uomo interiore ed esteriore concorre nella esecuzione pratica d' un dovere o d'un diritto, sia che spieghi, sia che raffreni la propria energia. Nel diritto e nel dovere agisce una forza regolata e non una forza sregolata, una forza diretta dalla ragione e non sospinta dalla sola passione, una forza conforme e non difforme dalla legge. Dunque l' esercizio d'un diritto *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere pell' uomo che l'esercizio negativo o positivo, utile e giusto della propria potenza, incontrastabile per legge da chicchesia. L' esercizio di un *dovere considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere pell'uomo che l'esercizio positivo o negativo, utile e giusto e per legge obbligato della propria potenza, e quindi per tutte le parti in virtù di legge incontrastabile.

Ad assicurare l'esercizio esterno dei diritti e dei doveri umani è necessaria la podestà di

resistere o togliere gli ostacoli e di forzare chiunque ci è obbligato a prestarci la cosa dovuta. Senza di ciò il sistema morale dei diritti e dei doveri riesce nullo. In conseguenza di ciò nascono i due diritti di *difesa* e di *coazione*. Il diritto di *difesa* si esercita per ostare a chiunque pretendesse o di obbligarci ad una cosa *indebita* o d' impedirci l' esecuzione di una cosa autorizzata e comandata dalla legge. Qui l' indebito si assume tanto nel senso di una cosa, cui non siam tenuti *a fare*, quanto di una cosa dalla quale siamo tenuti di *astenerci*: nel primo caso difendiamo puramente la nostra libertà; nel secondo difendiamo la nostra probità e libertà. Appartiene certamente alla libertà l' astenerci da ciò che è illecito. Questo è il limite che separa la libertà dalla licenza. Questa libertà viene inoltre giustamente difesa resistendo o atterrando quegli ostacoli che taluno tentasse di opporre sì per impedire a noi l' effezione di una cosa autorizzata, che l' esecuzione di una cosa comandata da una legge. Colui che mi impedisce di soccorrere mio padre, mio figlio, o la mia patria può essere giustamente respinto come colui che mi volesse trarre in ischiavitù. Pell' uomo buono esercitare un dovere verso altri, come l' esercitare un diritto a proprio vantaggio, è un bisogno ed un diritto.

Il diritto poi di coazione si può giustamente esercitare per obbligare altrui a prestarci qualche cosa alla quale abbiamo un perfetto diritto. Avvi se vuolsi una coazione

anche nella difesa; ma dessa, essendo rivolta soltanto a respingere un'ingiuria o ad allontanare un impedimento nocivo, non offre altra idea che la rimozione di un male o di un ostacolo, e non la speciale effezione di un dato atto o la prestazione di una data cosa. Nella coazione per lo contrario, propriamente detta, per ciò stesso che si obbliga taluno a dare o a fare qualche cosa, si fa eseguire una speciale opera o si fa prestare una determinata cosa.

I due diritti di coazione e di difesa sono, come ognuno sente realmente, tutta forza, ed il loro esercizio altro non è che quello della forza umana. Essi per gli uomini se non sono *mezzi principali* e *diretti* del loro migliore essere sono però mezzi sussidiarj ed indiretti. Essi dunque formano propriamente la *salvaguardia* e l'*assicurazione reale* di tutti i diritti e di tutti i doveri. Se tutti gli uomini facessero sempre il loro dovere questi due diritti rimarrebbero perpetuamente oziosi. Per lo contrario la pratica degli altri diritti e doveri sarebbe tanto necessaria all'uomo quanto è necessaria la pratica di tutti gli atti della di lui più facile conservazione e perfezionamento. I due diritti di difesa e di coazione possono ricevere il nome comune di *tutela naturale* e *generale dell' uomo*.

» La facoltà di esercitare secondo il biso-
» gno i nostri diritti e i nostri doveri, per
» *proprio impulso* e per un *personale impe-*
» *ro* » può ricevere il nome comune di *dominio* o *padronanza naturale*.

» La facoltà poi di esercitarli senza incon-
» trare *ostacolo* per parte di chicchesia » può
ricevere il nome comune di libertà. La liber-
tà quindi naturale e generale in ultima ana-
lisi è un modo di essere della stessa padro-
nanza, ossia altro non è che la stessa pode-
stà umana in quanto agisce senza ostacoli.
Essa per altro è una condizione essenziale
dell'esercizio pratico della padronanza. Que-
sta unisce due requisiti, l'uno antecedente,
l'altro conseguente. Il primo si è la indipen-
denza colla quale si agisce per un proprio
impulso: il secondo è la libertà colla quale
si effettua l'azione senza incontrare ostacolo.

Allorchè io son padrone di fare o di esi-
gere da altri ciò che è giusto e doveroso; al-
lorchè niuno può oppormi legalmente o osta-
colo o renitenza, e se me la opponesse posso
giustamente respingerlo e forzarlo a' miei vo-
leri, che cosa mancar può al mio utile e giu-
sto impero? Nulla. Ora tutto questo si fa col
concorso del dominio, della libertà e della
tutela nel senso ora spiegato. *Dominio, libertà*
e *tutela* sono dunque i tre sommi poteri co-
stituenti la *personale autorità di diritto* di
qualunque uomo, società e nazione. Qui l'au-
torità si prende nel primitivo suo significato
derivato dal greco αυτος, *proprium sui ipsius.*
L' autorità di diritto ossia *l' autorità giuridi-
ca umana* in generale sarà dunque: « La fa-
» coltà di esercitare il dominio, la libertà e
» la tutela, in guisa conforme all'ordine mo-
» rale di ragione ». Il diritto naturale dun-
que dell' uomo singolare o collettivo, preso

come esprimente il compendio delle prerogative giuste ed utili a lui competenti, e quindi come potenza effettiva, si potrà giustamente appellare *autorità giuridica naturale.*

§ VII.

Quale sia il mezzo indispensabile ad esercitare l'autorità giuridica umana.

Avere ragione di fare una cosa e *poterla* praticamente effettuare non è tutt' uno. Che l' uomo abbia ragione di esercitare il dominio, la libertà e la tutela è cosa che facilmente s'intende da che s'intende aver egli diritto di ricercare il meglio e di evitare il peggio. Ma intendiamo noi egualmente a prima giunta che *praticamente* egli possa da se solo esercitare la triplice prerogativa suddetta; ossia l'autorità di diritto conferitagli dalla natura? Da prima comprendiamo non poter egli ubbidire all'ordine necessario dei beni e dei mali, ossia alla *legge naturale antecedente, se prima non conosce* quest'ordine; imperocchè egli non è dotato come i bruti di un costante e sicuro *istinto*, ma deve agire dietro l' esperienza propria od altrui, ricevuta per tradizione. Ma questa duplice esperienza e questa anticipata cognizione adatta ai proprj bisogni e alle proprie capacità è impossibile ad acquistarsi dall'uomo selvaggio ed isolato. Là egli è da meno dei bruti sì per la potenza fisica che per la potenza morale: solamente in società e per mezzo della società l'uomo uscito dall' infanzia acquista l' uso della ragione: sola-

mente in società e per mezzo della società può ricevere una raccolta sufficiente di esperimenti sul bene e sul male, può resistere alle ingiurie delle cose fisiche e de' malvagi, può dominare la natura e volgerla in propria utilità. A proporzione che la società è più illuminata, incivilita e razionale egli è in grado di superare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppamento della sua potenza utile, e procacciare maggiori godimenti ed una maggiore dignità alla propria natura.

Questo fatto solenne, notorio, costante è attestato così da tutta la storia conosciuta del genere umano che egli non è prezzo dell' opera di arrestarsi a provarlo. Per lo che lo spendere molte parole a dimostrare che l' uomo è un *animale politico*, cioè nato fatto per la società, egli è fare troppo onore al paradosso d'un pensatore che ha voluto far prova della sua magica eloquenza. Parimenti è assurdo il dire, come molte volte fu ripetuto, che l'uomo entrando in società rinunzj alla *naturale sua indipendenza*. L' uomo isolato e selvaggio non potrebbe rinunziare fuorchè alla personale sua *impotenza*, e mai alla naturale sua indipendenza. Come mai dare il nome di indipendenza ad uno stato nel quale l'uomo interiore, ridotto alla pura sfera di essere *senziente*, trova la sua mente *schiava* del concatenamento fortuito delle esterne sensazioni? Uno stato nel quale i più macchinali bisogni formano l' unica legge della sua vita? Uno stato nel quale è un mero caso se egli può soddisfare a questi bisogni? Uno stato nel quale più debole delle

grosse bestie, meno guarentito contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi di qualunque altro animale, non può d'ordinario da sc solo provvedere alla propria conservazione? Schiavo di mente e di corpo di tutta la grezza natura si potrà dire giammai godere della *naturale* sua indipendenza? La idea di indipendenza, per essere convenientemente applicata, deve riferirsi almeno a ciò che l'uomo suol bramare ed a ciò a cui è sospinto in virtù della sua naturale costitnzione. La ragionevolezza non è forse partaggio naturale dell'uomo? La conservazione sua migliore non è forse l'oggetto delle sue brame? La naturale *indipendenza* dunque si verificherà solamente in quello stato nel quale egli *possa* effettivamente ottenere questi due intenti, ed egli riescirà tanto più indipendente quanto meno dovrà soggiacere a potenze avverse cd a circostanze contrarianti. Questo stato è il sociale: in esso solo si effettua la vera naturale indipendenza. Che cosa si direbbe di colui che asserisse aver un affamato prendendo cibo rinunziato allo stato di fame? Un ammalato prendendo medicina aver rinunziato ai dolori e alla morte? Vi sono forse diritti calamitosi come vi sono diritti utili? Dunque o voi volete assumere questa naturale indipendenza come fatto, o come diritto? Se l'assumete come fatto voi mi dovete dire che l'uomo bestia più debole, meno guarentito e moralmente e fisicamente di ogni altra bestia, gode l'indipendenza nel trovarsi in questo stato; se poi l'assumete come diritto dovete distrug-

gere la nozione essenziale del diritto, la quale inchiude nel suo concetto la precipua condizione della facoltà di procacciare il bene ed evitare il male. Assurda dunque si fu l'asserzione di tanti scrittori, particolarmente del passato secolo, che l'uomo entrando in società rinunzj alla naturale indipendenza. Questa asserzione è tanto più assurda per essi quanto più è chiaro ammettere eglino che l'uomo sia nato fatto per la società. Di fatto come conciliare questo assoluto bisogno della società con una naturale indipendenza fuori della società? A chi dicesse che l'albero è nato fatto per vegetare piantato in terra, e sostenesse poi che quest'albero può esistere fuori colle radici in aria, che cosa rispondereste voi? La parità è perfetta. Dunque non solo assurda ma mostruosa contraddizione si è quella di asserire o di figurare che l'uomo nato per la società, passando in società, rinunzj alla naturale indipendenza. Consta all'opposto che tutta quella indipendenza che egli può godere in seno della natura, a norma della sua circoscritta potenza, egli l'acquista e l'esercita in società e per mezzo solo della società, come lo comprova l'esperienza. Se a maggior prova si volessero fatti anche positivi si possono leggere le relazioni delle tribù selvagge, per esempio, nel lib. 2.° della storia di America del Robertson e di molti viaggiatori rispetto agli altri popoli, ed in ispecialità poi il celebre Malthus sulla popolazione, e scorrere con lui le terre australi e molte isole del mare pacifico. In tutte queste relazioni,

sebbene non veggiamo individui isolati, erranti ed in uno stato perfettamente selvaggio, ma solamente primi abbozzi di informi società, ciò non ostante ci vien fatto di conoscere con quali gravi pene si provvegga imperfettamente soltanto alla sussistenza ed ai più urgenti bisogni, ed a quanta calamità, desolazione e morte esponga uno stato imperfetto di società. Dirò di più: la cosa giunge al punto che trasportandosi colonie intiere di europei in un suolo non ancor preparato e rimoto da confinanti paesi ubertosi ed inciviliti, le colonie stesse costantemente perirono quasi tutte. Da questi fatti lice argomentare a *fortiori* che cosa sarebbe la specie umana dispersa in individui isolati e selvaggi.

Concludiamo dunque che lo stato di vera e naturale indipendenza, tanto in fatto quanto in diritto della specie umana, si verifica veramente nel solo stato di società conforme all'ordine morale. Nè osta a ciò che ivi siano necessarj magistrati, principi e leggi; perocchè se ben addentro si considerano le cose si troverà che ivi l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Non confondiamo il fatto col diritto, non confondiamo il disordine coll'ordine, non confondiamo la voce della natura con quella della passione, i dogmi della ragione coi traviamenti dell'errore. Nella scienza del diritto e del dovere noi teniam conto di ciò che deve e può essere giustamente praticato, e non di ciò che non deve e può essere ingiustamente eseguito. Ma su di ciò ragioneremo più sotto.

§ VIII.

Costituzione essenziale di ragione della società.

Esaminando il perchè sia, in forza della legge di natura *antecedente*, necessario lo stato di società, è agevole il dedurre quale ne debba essere la *costituzione.* Fu veduto che lo stato di società è il fondo naturale ed indispensabile nel quale si possono, nella maniera più breve, più facile e più efficace, attivare tutti i poteri morali e fisici della specie umana, onde ottenere il meglio ed evitare il peggio. Come il terreno ed un dato terreno è necessario alla nascita, vegetazione, progressi e fruttificazione di un albero, così la società ed una data società è necessaria allo sviluppamento intellettuale, morale e fisico dell' uomo in mira alla di lui conservazione, incolumità e ben' essere. Dicesi anche per lo sviluppamento *fisico*: con ciò si vuole intendere l' acquisto e l'ampliazione di nuove forze fisiche risultanti non solamente dal soccorso delle nude braccia altrui, ma eziandio di tutti gli strumenti meccanici coi quali l' uomo vince le resistenze esterne e modella gli oggetti tutti presentati dalla grezza natura e li volge a propria utilità. Questo fatto è troppo notorio per abbisognare di spiegazione. Tutto questo costituisce l' *intento proprio* e finale delle società umane.

Quest' intento ha i suoi limiti di diritto così certi come li ha la naturale padronanza ed egualità d'ogni membro associato. Se l'uomo

fosse una bestia od un Dio, non abbisognerebbe del soccorso altrui. Ma se l'uomo non può bastare in tutto a se stesso egli può bastare in molte cose; più ancora non può *esigere* da altri ajuto e soccorso che con un ricambio di ufficj. La società dunque umana non può essere società di *comunione* o di *azienda*, ma solamente società di *commercio* e di *ajuto necessario*. Questo è il carattere suo essenziale e decisivo di diritto al quale non fu posto mai mente.

Perchè entrate in società avete voi diritto che il vostro vicino vi venga a fare il vostro pranzo, od a coltivare il vostro orto? Oppure la comunanza avrà essa il diritto di farvi portare il vostro letto e la vostra tavola in piazza per farne parte a tutti? L'intento dunque dell'associazione è limitato dalla necessità, e regolato dalla reciproca eguaglianza di diritto.

Ma per ottenere questo intento che cosa è *necessario*? Ognuno sente essere necessaria la cospirazione di tutti i poteri individuali degli uomini collegati. Dunque, siccome in ogni individuo si distingue il conoscere, il volere, ed il potere esecutivo, così sarà necessaria la cospirazione delle cognizioni, dei voleri e delle forze degli individui aggregati. Questa condizione è così assoluta ed indispensabile che senza di essa non esiste veramente società. Una società adunque sarà più o meno perfetta, quanto più o meno si verificherà in essa questa cospirazione dei tre poteri individuali sopra enunciati. La costituzione dunque necessaria di ragione delle umane società con-

sisterà nella più perfetta cospirazione delle mire, degli interessi e delle azioni degli individui collegati. Il carattere dunque distintivo della costituzione essenziale di ragione delle umane società consisterà nella triplice unità suddetta. Dicesi ordine di *ragione* per distinguerlo dall'ordine di puro fatto. Nell'ordine di ragione si assume come norma assoluta la *perfetta convergenza* dei mezzi col fine: nell'ordine di fatto per lo contrario si abbraccia tanto la convergenza parziale, quanto la divergenza, tanto il bene quanto il male, tanto il giusto quanto l'ingiusto. È ben vero che l'ordine di ragione effettuato è anch'esso di *fatto* ma è un fatto regolare, giusto, utile, perfetto, e quindi un fatto costituito con caratteri così proprj che non può essere confuso con un altro qualunque. Determinata così la vera idea della costituzione essenziale di ragione dell'umana società, si dimanderà in quale *maniera* si possa effettuare la triplice unità sopra mentovata? Non è egli vero che ogni uomo non può agire che in vista di un proprio vantaggio? È mai possibile che l'uomo sorta da se stesso e che agisca per altri motivi che per quelli che determinano la propria volontà? In una parola è egli possibile che l'uomo agisca fuorchè per *amor proprio?* Qui l'amor proprio si assume come volontà generale di star meglio che si può. Ciò posto noi troviamo bensì forze e tendenze isolate, ma non tendenze comuni, a meno che nella tendenza comune ognuno non trovi la soddisfazione del proprio interesse. Ad effettuare

pertanto la costituzione essenziale di ragione della società è cosa indispensabile che l'interesse personale sia *identificato* coll'interesse sociale, di modo che il singolare individuo, operando per altri, vegga di operare per se medesimo. Questa condizione è così indispensabile che senza di essa non può esistere vincolo veruno, nè cospirazione delle azioni umane di sorta alcuna. La legge dell'interesse è così assorbente ed imperiosa per gli uomini come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa per i corpi.

Coll'unità delle mire si crea una mente sola nell'aggregato sociale; coll'unità d'interessi si crea un solo cuore; coll'unità finalmente di azioni si crea un solo braccio. Che cosa manca dunque per costituire la società in vera *persona morale* avente una sola mente, un sol cuore ed un sol braccio? La società adunque ordinata dalla natura si dovrà considerare ed appellare col nome di persona morale.

Quando questa triplice unità, costituente la morale personalità dell'aggregato sociale, si verifichi a norma della legge di natura, si verifica pur anco, dal canto della mente, la *sana opinion pubblica*, dal canto del cuore il più vivo *amor della patria*, dal canto delle forze la maggior possibile *potenza relativa*. Tutto questo è un risultato necessario della cospirazione delle mire e degli interessi, dalla quale ne deriva per necessaria conseguenza la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che mancherà la cospirazione delle mire e degli interessi, dovrà mancare la cospira-

zione delle forze. Dunque a proporzione che la società è meno illuminata sulle cose interessanti, meno soddisfatta ne' suoi interessi, ossia che gli interessi siano divergenti, essa sarà del pari e meno felice e meno potente. Lumi, bontà, potenza sono dunque essenzialmente connesse: ignoranza, malvagità, debolezza sono cose l'una dall'altra dipendenti, e tutte portanti la dissoluzione e la perdita della società.

L'unificazione dell'interesse personale col sociale fu detto essere la condizione primaria indispensabile della costituzione essenziale di ragione della società. Si domanderà in quale maniera ottenere si possa questa *unificazione* d'interessi? Ognuno risponderà che questa unificazione non si può ottenere che colla soddisfazione dei bisogni naturali alla costituzione dell'uomo, fatta in società e per mezzo della società. Ora richiamando i sommi capi di questi bisogni, a che si potrebbero ridurre? Essi si possono ridurre 1.° alla *sussistenza*, 2.° alla *educazione*, 3.° *alla tutela*, ossia al concorso delle forze per difendere e procacciare gli oggetti dei proprj diritti. Dunque una sussistenza, un'educazione ed una tutela, prestata scambievolmente in società e per mezzo della società, col pareggiamento della scambievole utilità e salvo l'inviolato esercizio della comune libertà, costituirà il vero e precipuo mezzo onde unificare l'interesse personale coll'interesse generale. Fu aggiunta la condizione di pareggiare fra i collegati l'utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà, e ciò sì per fatto

che per ragione: per fatto, perchè altrimenti nessuno coopererebbe all'altrui ben essere se farlo dovesse col sagrificio della propria utilità e della propria padronanza; per ragione poi attesa l'eguaglianza naturale di diritto che passa fra uomo e uomo, in virtù della quale fu stabilito l'assioma che *par in parem non habet imperium*, ed in conseguenza niun uomo è tenuto a sagrificare i proprj diritti all'altro uomo, ma a prestare la sua opera con un ricambio di utilità. L'equità naturale ossia meglio la linea che divide il vero diritto fra uomo e uomo dall'esercizio arbitrario della forza, si è appunto il principio dell'eguaglianza che forma il fondo d'ogni morale anche religiosa, e forma pure il criterio della civile ed universale giustizia, tanto fra gli individui d'una società, quanto fra le nazioni. Ecco il perchè fu aggiunta la clausola del pareggiamento delle utilità, mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.

Ben è vero che possono sopravvenire ostacoli insormontabili in società che si attraversino ad ottenere sussistenza, educazione e cospirazione di forze: così, per esempio, se dobbiamo credere al principio dell'indefinita moltiplicazione della specie, può avvenire che la popolazione ecceda i mezzi di sussistenza; così pure, può accadere che l'infelicità dei tempi non somministri i mezzi acconci all'educazione; finalmente può avvenire che una forza esterna, dal canto delle cose o di altre società, si opponga alla cospirazione delle forze; ma tutti questi ostacoli derivando da

combinazioni indipendenti dalla mal' opera degli associati, non entrano ad alterare la legge fondamentale della società, nella quale si hanno in mira solamente i mezzi che *dipendono dalla potenza* propria dei socj collegati. E però si deve aggiungere la clausola di ottenere tutte le cose antescritte *per quanto dipende* dall'opera e dalla potenza propria dei membri della società. Da tutto questo lice dedurre quale sia l'ordine essenziale di ragione delle società umane, avuto in mira il loro fine e l'autorità di diritto dei membri che le compongono.

Che cosa sono dunque le società di conservazione e di perfezionamento? O si parla dei loro *caratteri* di diritto, o si parla dei loro caratteri di fatto: se dei primi risulta che esse non sono società di comunione o di azienda, ma solamente di utile commercio e di necessario ajuto: se dei secondi esse sono un *concorso delle volontà,* e quindi dell'*opera* al detto ajuto e commercio. Dal concorso delle volontà nasce quello delle forze, e dalle molte forze concorrenti nasce una sola forza *prevalente,* che forma il *materiale* della *sovranità.*

§ IX.

Del diverso stato della società, ne' suoi rapporti di diritto necessario.

Lo stato economico, morale e politico delle umane società non può, per *necessità di natura,* essere eguale in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Prescindendo dalle vicende straor-

dinarie e puramente eventuali dei popoli della terra, e prendendo in considerazione solamente le circostanze *permanenti* e naturali degli uomini, noi troviamo che il diverso stato economico, morale e politico delle umane società deve essere necessariamente l'opera delle società medesime. Non esiste una mano esterna ed onnipossente, la quale prepari i campi seminati, le case fabbricate, le armi acconcie, i vestiti opportuni, ed altri tali mezzi di incolumità e di godimento; non esiste nè meno una potenza esterna superiore illuminante l'uomo su l'ordine dei beni e dei mali, e su le tracce dei doveri e dei diritti formanti la legge naturale; non esiste finalmente una potenza visibile esteriore e vittoriosa la quale sospinga gli uomini a formare utili e regolate congregazioni; ma tutto questo è opera di una forza segreta, invisibile e spontanea esistente nell'anima e nel cuore di ogni umano individuo. Siccome adunque l'uomo nacque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in mezzo alla gran selva della terra, così lo stato economico, morale e politico delle umane società ha dovuto incominciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente per opera sola delle società medesime, e soltanto dietro gl'impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della natura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale, a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vicende or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato a bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo,

debole e privo di mezzi di utilità è passato allo stato di industria, di comodi, e di godimento; l'uomo isolato o ristretto alla famiglia è passato allo stato di tribù, di popolo e di nazione. Questo corso necessario e determinato dalle circostanze della di lui natura, posta in commercio coll'ordine fisico, si può considerare come una legge di fatto necessaria della natura. Dunque il regime della fortuna che ha dovuto precedere quello dell'arte, e che ha fatto nascere l'arte è una legge indispensabile delle umane società. Dunque il diverso stato d'infanzia, fanciullezza, gioventù e virilità dei popoli è parimenti una legge necessaria di natura. Qui la legge necessaria si assume in linea di puro fatto, e come potenza superiore alla quale deve l'uomo ubbidire: legge antecedente di natura è questa dalla quale nasce una legge conseguente, costituente appunto una varietà di diritto, adattata alle epoche diverse della vita delle nazioni.

Figlia del tempo e della fortuna si deve dunque considerare l'attuale posizione delle diverse società umane sparse sul globo terracqueo. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto colla intenzione di determinare poi certi diritti e certi doveri, ci troviamo costretti ad esaminare partitamente i fondamenti di diritto necessario dello stato economico, morale e politico delle diverse società. Sotto il nome di stato economico intendo: « Quel dato » modo di essere di un popolo, il quale ri» sulta dalla produzione, distribuzione e con» sumazione di fatto delle cose godevoli presso

» il medesimo ». Sotto il nome di stato morale: « Quel dato modo di essere di un po-
» polo, il quale risulta dalle cognizioni, dalle
» affezioni e dalle abitudini vigenti presso
» il medesimo ». Sotto il nome di stato politico: « Quel modo di essere di un dato po-
» polo che risulta dall' ordine di fatto della
» sua cosa pubblica. »

È cosa di fatto che lo stato di società delle genti specialmente europee presenta nella sua posizione economica uno stato agricola e commerciale; nella sua posizione morale uno stato illuminato da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica finalmente uno stato diretto da leggi, da principi e da magistrati. Ora altro è il dire che questo fatto sia avvenuto in forza delle circostanze del tempo e della fortuna, altro è il dire che sia di *diritto necessario*. Nel fatto operato dagli uomini si verifica tanto il necessario quanto l' arbitrario, tanto il naturale quanto il fittizio, tanto il giusto quanto l'ingiusto, tanto l'utile quanto il nocivo. Ora domando se in massima almeno i tre stati suddetti siano veramente di *diritto necessario* o no? Per essere di diritto necessario conviene che la cosa debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza della quale sarebbe impossibile di rispettare l' ordine morale di ragione stabilito come norma delle umane azioni. Ora domando se lo stabilimento agricola e commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato nel quale viviamo, sia tale che, dopo almeno un determinato periodo, si debba

adottare sotto pena di violare i doveri rigorosi stabiliti dall' ordine morale di natura? Senza di questa ricerca noi mancheremmo del primo vero fondamento di diritto autorizzante tutti i codici, per dir così, delle genti incivilite. Se in un sol ramo si potesse sostituire un fondamento arbitrario di puro fatto anche di umana convenzione, si scemerebbe, od a dir meglio si toglierebbe a tante leggi ed instituzioni il fondamento della loro giustizia e santità, e l' opinione illuminata non verrebbe in soccorso della subordinazione politica e della morale interiore, perocchè molta parte dell' edificio sociale, essendo riguardata come opera o dell'ignoranza o dell' arbitrio de' potenti, aprirebbe la tentazione a sovvertire un ordine spesso incomodo alla intemperanza personale umana. È dunque sommamente importante il discutere la proposta questione dell' origine necessaria di diritto dello stato economico, morale e politico delle incivilite società.

§ X.

Continuazione:
della necessità della vita agricola e commerciale, in linea di rigoroso diritto naturale.

Incominciamo dalla posizione economica: tre generi di vita furono sempre distinti e rappresentati come successivi l' uno all' altro, cioè la vita cacciatrice, la pastorale, l' agricola e commerciale.

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa ed incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchj e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. In fatti quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basti ad isfamarlo, non può agli infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso ; dall' altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per una assai picciola popolazione.

La vita *pastorale* sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, tuttavia pone tra gli uomini un' enorme *disuguaglianza* di fatto, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch' essa vasti territorj.

La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura, e con tanto maggior effetto si compie quanto meno le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento: i gradi di questa forza riproduttrice variano e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quella armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell' universo, queste varietà vanno e debbono andar di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch' essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo ,

e la popolazione si moltiplica in guisa che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessaria a far sussistere la popolazione.

Che dunque farsi dovrà? O morire, o distruggere i più deboli; od emigrare per gire in traccia di nuove sedi, capaci di alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni che già le occupano hanno anch'esse un bisogno e un diritto inviolabile alla propria snssistenza; epperò hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco quindi la guerra e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perocchè non può esser finita che colla distruzione dell'una o dell'altra nazione.

La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per esser soverchiamente moltiplicati in un paese, dove il loro tenor di vita non somministra ad esse alimento bastevole, è bensì un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perchè dessa poteva essere *prevenuta* e tolta col cangiar modo di vivere, cioè col porsi a coltivar la terra, la quale, ridotta a coltura, è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non son tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè le sono cose notissime e certissime.

Invece mi si risponda: non è egli vero che

il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso di una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di *jus* necessario ed inviolabile della natura?

Dall' altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar pur modo di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura*, nel crescere delle popolazioni, è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere* e diritto pubblico naturale.

La ragione, ossia il titolo per cui fu introdotta, rimane il medesimo, anzi si accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell' agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell' atto che questa ha diritto e dovere a sussistere, senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere sociale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, garantite dalla giustizia comune non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi, e per promovere, coll'interesse personale del proprietario, la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficj, e da ciò ne segue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e

politico delle società, il quale non può essere ritardato e torto che dalla mal' opera delle leggi, dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e che produrre gli inconvenienti dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, invece di accusarne l'ingnoranza e la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità: mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la sociabilità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà e loro dà una Patria, collega le nazioni colla società libera del commercio, raffina la rispettiva loro moralità coll'avvicendare i frutti della dispare industria e degli ingegni varj degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, la perfezione e la felicità ottenibile fra gli uomini (1). Così la terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda pare che perfezioni la terra.

(1) Veggasi Moutesquieu ésprit des lois.

§ XI.

Della necessità della istruzione ed educazione sociale, in linea di rigoroso diritto naturale.

Fu osservato esistere un ordine di doveri e di diritti per l'uomo, senza del quale è impossibile di ottenere il meglio e di evitare il peggio; fu pure osservato essere impossibile all' uomo di praticare questi doveri e questi diritti, tanto verso se stesso quanto verso gli altri, senza di una *precedente* loro *cognizione*, acquistata dall'intelletto e radicata dalle abitudini. Per le altre specie di animali supplisce l'istinto e basta al ristretto e costante circolo della loro vita; le loro passioni, o per dir meglio i loro impulsi non infrangono le leggi della loro conservazione. Tutto all' opposto accade nell'uomo: in lui la ragione tener deve il luogo dell'istinto, l' esperienza servir gli deve di maestra. L'intemperanza, ossia l'attività di desiderar tutto e di tentar tutto, come forma il fondamento della sua grandezza e superiorità, così forma la cagione de' suoi disordini e delle sue sciagure. La rondine fa in oggi il suo nido, ed il castoro le sue case come al principio del mondo. L' uomo non erra più nei boschi per pascersi di ghiande, nè si azzuffa abitualmente col suo simile per impossessarsi di una preda. La *perfettibilità* è l'appannaggio dell'uomo, come la limitazione costante è quello de' bruti. Ma dall'altra parte, siccome fu già avvertito, questa

ragionevolezza madre di questa perfettibilità, è impossibile ad acquistarsi senza la società. Più ancora: questo successivo sviluppamento delle facoltà intellettuali e morali, è del pari impossibile ad ottenersi fuori dello stato medesimo sociale. Mirabile è l'economia colla quale si opera il morale incivilimento. La società sempre vivente forma un fondo perenne nel quale si acquistano tutte le cognizioni interessanti, e si contraggono tutte le abitudini ragionevoli dai membri che successivamente nascono in seno della medesima. In ogni secolo una società, posta in certe circostanze come le europee, va bel bello crescendo in lumi, in potenza ed in civiltà. In ogni secolo l'uomo della nuova generazione non è più l'uomo della generazione antecedente: egli si può dire in certa guisa il simbolo intiero del suo secolo, e ricco di tutta la eredità trasmessagli da' suoi maggiori. Quando voi ponete nella mano del fanciullo un alfabeto, voi lo fate ricco di una sublime invenzione, lavoro di molti uomini e di molte età; quando gli spiegate sott' occhio una carta geografica e gli fate percorrere la faccia del globo, voi lo fate ricco del frutto di migliaja d' uomini, di milioni di osservazioni, di sudori, di ricerche, di lumi; quando gli insegnate a piantare un albero esotico, a coltivare un campo con certi metodi, voi pure gli trasmettete il tesoro che costò tante fatiche e tanti sagrificj a tutti i suoi maggiori. Così la generazione vivente riceve il deposito de' lumi, degli stabilimenti e delle invenzioni di quella che cessò,

e trasmette, dal canto suo a quella che succede, questo deposito aumentato dalle proprie cure eccitate dai proprj bisogni. Questo progresso si fa e si farà sempre secondo le leggi degli stimoli e dell'inerzia che predominano nel mondo morale come nel mondo fisico. Frutto delle circostanze è dunque il successivo incivilimento delle nazioni. L'uomo ne reca seco le opportune facoltà, ma le circostanze la fanno o progredire o arrestarsi od anche retrocedere. Questa è la legge generale colla quale vediamo regolato, nelle diverse parti della terra, lo stato morale delle società.

Ma, volendo noi riguardare il nostro soggetto dal canto dell' *jus* rigoroso di natura, noi troviamo un'indispensabile necessità dello stato illuminato, educato e tranquillo delle più incivilite società. Basta dare una sola occhiata ai tempi non solamente della vetusta ma della ritornata barbarie, per avvederci quanto lo stato rozzo di mente ed ineducato di cuore rechi seco di disagi, di delitti, di desolazione, di sangue, e convincerci che la forza delle istituzioni e delle discipline morali è indispensabile per l'esercizio della reciproca giustizia fra uomo e uomo, popolo e popolo, ed eziandio per il miglior ben essere individuale: le arti, le scienze, la religione, le leggi sono i precipui motori costituenti lo stato morale di un dato popolo. A chi non è forestiero nella storia consta di leggieri che questi quattro motori sono indispensabili non solo pel ben essere, ma per la pace e per la giustizia fra i privati e fra le nazioni. Del com-

mercio delle arti ne abbiamo detto qualche cosa nel paragrafo antecedente, delle leggi, figlie del governo civile, ne diremo nel seguente: quanto poi ai lumi ed alla religione, basta consultare la più vetusta delle tradizioni esistenti su questa terra, per convincerci che tutti gli institutori de' popoli, fin dalla più rimota antichità, furono convinti che, come la religione per mezzo della teocrazia formò il principio della civiltà della specie umana, così essa ne forma l'ultimo sussidio allorchè sono già incivilite. Celebre è il testo di Timeo di Locri, uno de' primi discepoli della scuola Pittagorica, su di questo proposito. Parlando egli delle cognizioni della sana morale e della vera filosofia, come causa direttrice de' costumi, prosegue colle seguenti parole: « Sed et intelligentia et antiqua illa
» augustaque philosophia mentem mendacibus
» inanibusque opinionibus expurgatam, et ex
» magna ignorantia revocatam scientiæ dedi-
» carunt, eamque ad rerum divinarum con-
» templationem erexerunt. In quarum rerum
» cognitione si quis ita versetur ut animum
» gerat sua sorte contentum, humanosque
» casus sub se positos habeat et in hac animi
» æquitate quasi secundo flumine ad mode-
» ratam temperatamque vitam aspiret, is pro-
» fecto viam ingressus est certæ felicitatis. Et
» certe is cui Deus has sortes attribuerit, per
» verissimam opinionem ad felicissimam vitam
» deducitur. Si quis contra durus et præfractus
» fuerit, nec sanctissimis illis præceptis voluerit
» parere, eum pœna consequitur tum ex legibus
» tum ex illorum sermonum vocibus quæ et

» cœlestes et infernas pœnas denuntiant: in-
» felices videlicet manes, implacabilia suppli-
» cia manere: et alia quæ *Ionicus poeta scrip-*
» *sit ex vetere memoria repetita*, ex quorum
» auditu animos hominum voluit ad religionem
» puritatemque informare. Quo sane nomine
» illius consilium probo. Quemadmodum enim
» corpora remediis quibusdam morbosis sa-
» namus, nisi cedant saluberrimis, ita et ani-
» mos falsis sermonibus coercemus, nisi du-
» cantur, veris. Hac igitur de causa hoc con-
» cedatur, quod necessario commemorentur
» peregrina supplicia, quasi animæ commi-
» grent ultro citroque in varia corpora. »

Questo passo, che si trova nel fine del vero frammento del libro *de anima mundi* di Timeo di Locri, si può leggere nel tomo terzo pagina 104, della traduzione di Platone di Giovani Serano, edizione di Enrico Stefano 1578.

La duplice e contemporanea azione delle leggi civili e della religione qui annotata da Timeo di Locri, come derivata da una rimotissima antichità e di consenso di tutti gli istitutori delle nazioni, viene anche segnata come necessaria da uno de' più dotti padri della Chiesa, cioè dal vescovo Sinesio, il quale molto elegantemente disse, che l'acqua lustrale e la spada debbono agir di concerto per contenere la naturale intemperanza di quegli uomini, che hanno bisogno di esser condotti coll' autorità.

In ogni età della società vi sarà sempre una classe numerosissima che abbisogna di

esser condotta per via di autorità. Nessuna più efficace e vittoriosa avvene, di consenso di tutte le nazioni e di tutti i legislatori, di quella della religione: essa però non dispensa dall'armonizzare gl' interessi degli uomini collegati giusta l'ordine morale di ragione, onde fare riescire sempre più vittoriosa la possanza della duplice autorità sociale e religiosa. Porre fuori di equilibrio gl'interessi degli uomini colle mal' intese leggi e colle cattive amministrazioni, e voler poi che l'opposizione e le minacce delle leggi civili e della religione sieno vittoriose, egli è lo stesso che volere che i sostegni adattati ad una data fabbrica ne trattengano indefinitamente la ruina, anche quando la costruzione o la distruzione che se ne fa, pone le parti tutte fuori dell' equilibrio naturale che aver dovevano. Fu detto che l'amore della felicità agisce sugli uomini come la gravitazione sui corpi. Quella mutua colleganza degli uomini importa una mutua soddisfazione d'interessi. L'ordine dunque essenziale di ragione, fu detto consistere in un mutuo equilibrio degli interessi degli uomini collegati. Ciò posto, i sussidii delle leggi penali e della funzione religiosa possono agire come supplimento, ma non potranno nè dovranno mai sostenere tutto lo sforzo di una costituzione sociale, squilibrata e rovinosa.

Dalle quali considerazioni lice dedurre quali siano i motivi, quali le condizioni, quali i mezzi, quali i titoli della posizione morale delle civili società; e precipuamente per quali ragioni di rigoroso *jus* naturale rendasi ne-

cessario lo stato morale delle società medesime quale noi lo veggiamo, e quale meglio esser dovrebbe.

§ XII.

Dello stato politico della società: sua necessità in linea di rigoroso diritto naturale.

Dopo d'avere così stabilita la necessità di rigoroso diritto naturale dello stato economico e morale delle società, passiamo allo stato politico.

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini, esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale almeno all'ingrosso, soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui, in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'effezione dello stato politico, e che desso sia di un'assoluta necessità di naturale diritto. Ora egli è questo appunto che m'importa e che chieggo di sapere; in qual maniera poss'io scoprirlo?

Qui, come comprende ognuno, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le disposizioni naturali degli uomini, relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne abbiamo fatto dietro i *fatti* notorii delle qualità e de' difetti

umani ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all' ordine sociale, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la divergenza particolare di subalterni interessi, ci rendono palese quanto sia difficile, per non dire impossibile, in una moltitudine varia di persone, l'ottenere universalmente e costantemente, come l'ordine sociale esige, la triplice unità sopra prescritta. Anzi considerando le cose più attentamente si scopre, che a proporzione che le facoltà si sviluppano, che gl'interessi particolari si moltiplicano, che i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari, intieramente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente* e *costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi, che a ciò fanno d'uopo; è quindi in ognuno indispensabile la *libertà* ed *uniformità* di opera all'esecuzione dell' ordine sociale. Niun fatto v'ha che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell' umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento della effezione e conservazione dell' ordine sociale, ne emerge, in una guisa irrefragabile, la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati, in quella maniera *unica*, universale e costante

che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati e ricondurre all' ordine i poteri *particolari*, così della natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima che desso unicamente *supplisca* in quei casi, in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente da se; e la seconda che desso, per la sua vigorìa, sia superiore alle forze d'ogni privato o di pochi, e sia per se capace a correggere ed a reprimere quegli atti de' singoli i quali, o per ignoranza o per interesse, tentano naturalmente o di torcere o di corrompere o di non effettuare la necessaria unità di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente ed irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di fatto irreformabili, che lo rendono *necessario*; talchè nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni* che, mediante la cognizione di esse, si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

Oltre a ciò non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di cotesto superiore potere risulta così necessariamente dai fatti *reali* delle cose riferite all'esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che

l'*ordine* sociale è un diritto ed un dovere di natura, il quale non abbisogna di altro titolo di ragione che quello della sua necessità onde effettuare l'ordine morale, per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore*, di cui parliamo, renduto viene dalla irreformabile discordanza de' particolari abbandonati *a se soli*, *rimedio necessario* alla esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale*.

I difetti della moltitudine de' socj abbandonata a se sola ci indicano bensì la necessità del *potere superiore* di cui parliamo, e determinano la facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per se medesimi non ci suggeriscono d'onde dobbiamo ricavarlo, nè in chi debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l'impero dei governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di fatto delle cose della terra, le quali, non offrendoci che la natura fisica che va da se stessa al suo fine, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee: è necessario alle società un *potere superiore* illuminante e costringente, dunque debbono essere gli uomini stessi i direttori naturali di sì fatto potere. E per verità se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dot-

tati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conoscinte e convenienti a rimediare, con una positiva e promulgata legislazione e con un'amministrazione visibile ed efficace, alle *cagioni* che rendono necessario il poter superiore di cui ragioniamo, in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio ben essere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi ed invocare il loro ajuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime della società stessa: in questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati ed insieme ai più virtuosi. Ma una cotal stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni, non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società ricorrer debbono *a se medesime*, formare colle *loro forze comuni* ed affidare a chi più loro conviene la direzione del poter *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non spiegandosi, viene *teoreticamente* atteggiato, limitato e diretto, giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il *civile governo*: ecco il titolo suo di ragione, le basi delle facoltà dei doveri e diritti di lui: in una parola ecco l'*ordine teoretico* essenziale di ragione della fondazione e delle *funzioni* d'ogni civile governo della terra.

Io chieggo ad ogni persona ragionevole se qui abbiavi nulla di arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità*? Io sfido

tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell' eccesso della libertà a mostrarmi un solo anello di questa catena che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefragabili della ragione.

Restringendo le nostre considerazioni ai minimi termini io domando, che cosa sia una società senza centro e senza capi che ne dirigano le forze? Altro che una società *anarchica*. Ora ognuno sa quanti disordini, quanti arbitrj, quanti delitti, quanta devastazione e quanta guerra porti seco l' anarchia. E bene io domando: è egli o no dovere necessario di ragion naturale di astenersi da sì fatte cose? Niuno lo può negare. Ma dall'altra parte ognuno sa che l' unico mezzo indispensabile, onde evitare l' anarchìa si è lo stabilimento di una *direzione centrale* dei poteri sociali. Dunque questo stabilimento è di ragion necessaria naturale. Questo stabilimento investe la persona morale della società di un nuovo carattere pel quale ella si appella *società civile* o in altri termini stato politico, a differenza della così detta società naturale di eguali, che più propriamente appellar si potrebbe *società anarchica*. Lo stato di società naturale di eguali è piuttosto una finzione della nostra mente che una posizione reale delle umane congregazioni. Il filosofo talvolta la finge per fissare precisamente il soggetto delle sue ricerche, ed iscoprire ciò che importino i puri rapporti degli uomini collegati, prescindendo dalla considerazione dell' esistenza di una direzione cen-

trale dei poteri della società; ma in fatto pratico una moltitudine più o meno grande di uomini aventi uno scopo comune, non può esistere senza di questa centrale direzione: immaginate anche un branco di ladroni, essi hanno sempre un capo. Gli Arabi Beduini viventi abitualmente in uno stato errante, pastorale e di ladroneccio abituale hanno capi militari per le loro imprese, ed arbitri civili per le loro differenze. Scorrete il globo terracqueo, anche dove le società sono le più imperfette, e voi troverete da per tutto una direzione centrale dei poteri degli uomini riuniti.

Posto questo fondamento noi troviamo bensì il titolo generale dello stato politico delle società, ma non il titolo particolare dei diversi stati politici delle medesime. Queste diversità non sono di lor natura arbitrarie, ma sono un effetto necessario dello sviluppamento di fatto indispensabile delle diverse età delle società medesime; e però sono un risultato della grande legge antecedente di natura, la quale presiede allo sviluppamento delle società medesime nelle diverse età. Questo sviluppamento lo possiamo considerare o come effetto spontaneo dell'andamento tranquillo della natura, o come effetto della forza estrinseca di un'altra società. Sotto il primo aspetto noi troviamo tre specie successive di governi: il primo di famiglia che appellasi patriarcale; il secondo dei capi di famiglia riuniti che dir potrebbesi senatorio, cioè de' vecchj; il terzo finalmente civile nel quale predomina il consenso di tutta

la società riunita, benchè diretta da un potere centrale: è noto che la parola *civitas*, nel suo primitivo senso, era sinonimo di popolo riunito sotto un solo governo. Sotto il secondo aspetto poi sorge il governo nato per la conquista, il quale per lo più è propriamente *governo militare*, quale specialmente ce lo presenta la storia anche moderna dell'Asia, e nel medio evo la storia dell'occupazione dei barbari del Nord. Figlio di questo governo si è il feudale nel quale fu ridotta ad eredità la podestà dei governatori, i quali erano comandanti militari subordinati al capo dell'armata.

In tutte queste specie di governi, che si possono variare infinitamente per particolarità diverse, sorgono rapporti speciali determinati dalle circostanze necessarie delle cose e degli uomini. Così, per esempio, nel governo patriarcale il capo della famiglia deve essere necessariamente padre, sacerdote e re: qui la *patria podestà*, unificata colla podestà regia, è assorbente e quasi illimitata. Si ragionerebbe dunque male volendo attribuire ad un altro stato ciò che è esclusivo a questo. Del pari nel governo che appellammo senatorio il direttore del potere centrale gode di una minima autorità, perocchè egli è più capo di una confederazione di Patriarchi che direttore libero di una vera ed individua società. Qui dunque i poteri patriarcali sono quasi intatti, e si transige dai capi quel meno che si può, tanto sul potere loro individuale, quanto sul potere loro patriarcale. Si passa a bel bello allo stato veramente civile, e qui tanto i po-

teri individuali quanto i regolatori vanno a pari passo limitandosi, fino a che riescano perfettamente armonici col sistema unito ed indivisibile della cosa veramente pubblica, cioè propria della intiera ed individua società. Ecco in quale maniera si deve intendere la ragione naturale di diritto dello stato politico delle umane società.

§ XIII.

Delle disposizioni effettive pratiche naturali della specie umana all'ordine della conservazione propria e della socialità.

Colle cose dette fin qui noi abbiamo accennato di volo come creato venga il mondo delle nazioni sul mondo della natura. Parimenti abbiamo rilevato quali esser debbano i rapporti di ragione necessaria morale di questo mondo, in mira al fine unico delle umane azioni. L'ordine di ragione morale è veramente in se stesso come il *bello ideale* nelle arti belle: egli è concezione della nostra mente che deve servire di idea archetipa, ossia di modello alle diverse funzioni degli individui e delle società. Per esso distinguiamo appunto l'ordine di fatto dall'ordine di diritto. Quest'ordine però riescirebbe una pura chimera se non venisse realmente effettuato, ed egli effettuato non verrebbe se le leggi naturali dell'amor proprio umano non cospirassero al fine di lui. Noi abbiamo veduto di fatti che il regime della natura e della fortuna è an-

teriore a quello dell'arte e della ragione. Esiste dunque un'altra legge, dirò così, interiore, la quale almeno in generale cospira all'intento dell'ordine sociale di ragione. Questa legge deve operare sull'amor proprio umano, molla unica di tutte le funzioni libere degli uomini tanto singolari quanto riuniti. L'ordine sociale di ragione deve richiamare principalmente le nostre viste. Guai all'uomo, guai alle società se la natura stessa, senza saputa di lui, non cospirasse all'ordine ed al ben essere. E perchè la cosa sia manifesta conviene ricercare quali sieno le *naturali disposizioni* della specie umana ad eseguire l'ordine della conservazione propria e della socialità.

Fino a che consideriamo l'amor proprio dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale* non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce colla sola *tendenza* ad esser felice: questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o a dir meglio a norma degli interessi inspiratigli dalle circostanze. Se, prescindendo da queste circostanze, si volesse assegnare una grande legge *generale*, dir si dovrebbe che il cuore umano ama di spaziare in un infinito libero, e lo spirito ama di riposare su d'un finito certo. Tutto questo nasce dalla indefinita capacità di bramar tutto ciò che può eccitare i suoi desiderj: questa capacità deriva in sostanza dalla facoltà di sentire e di volere, non limitata da verun particolare istinto. questa facoltà però in atto pratico non si

esercita, che per gradi e su particolari facoltà. Non si può dunque dire in *astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle circostanze più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità.

Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini: amare, odiare, esser *indifferente* sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare se, in forza di *circostanze* naturali e necessarie per la politica, l'uomo sia portato ad amare, odiare od esser indifferente pel *suo simile*, e fino a qual segno; per quali oggetti e dentro a quali circostanze sia condotto a fare l'una o l'altra cosa ò a vicenda o in tutto o in parte a concepire or l'uno or l'altro sentimento. Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali, ma attenerci dobbiamo a quelle vedute generali e costanti, che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti determinati dall'organizzazione di lui sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad

ognuno che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* dell'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvagnardia dell'incolumità umana: essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni viene determinato dal *bisogno* della *fame* e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ci circonda. Da questo nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni; e quindi la brama del *dominio* delle cose gradevoli. L'amor dei beni fisici è per se legittimo, e non può essere ingiusto che per mala direzione fuori del caso della necessità.

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto della organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazione della stirpe umana lo giustificano.

Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui suste, da un *esercizio* oltre un certo segno protratto, vengono *affaticate*, e le quali molta quiete rende inerti e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fatica* ed il bisogno del riposo, e dall'altra il senso fastidioso della noja ed il bisogno ad agire: così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazione

necessaria, e però in se sono legittime. In tutta questa enumerazione noi abbiamo contemplato se non che rapporti puramente personali di ogni individuo, ne'quali, sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per se medesimi sieno conformi all' ordine puramente individuale dell'uomo, tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora, come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che se stesso e gli altri per se stesso, se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderj ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. Amare ed odiare sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi: ogni motivo porta seco un interesse, ossia una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene o l' avversione di un male. Un tal essere dunque che avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni non potrebbe nè amare, nè odiare il suo simile. Ma l' uomo abbisogna del suo simile ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano. Niun uomo può essere così forte e così possente in tutti i tempi e in tutti i luoghi

da poter costantemente ed abitualmente far servire a *forza* molti suoi simili a se medesimo. Sugli stessi bruti che egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell' *abitudine.* L' uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a procacciarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo ed uomo, non per *nuocere* ma per *giovare.* L'abitudine può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo: l'abitudine ha un possente impero. Ciò non è ancor tutto: se poniamo mente ai bisogni personali dell' uomo sopraccennati, noi dobbiamo concedere che essi sono veramente imperiosi, talchè non è sperabile che prima che sieno soddisfatti l'uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere che essi sono *limitati,* nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti nè sieno preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti. Può dunque all' uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua provvidenza per preparare nel cuore umano gl' impulsi degli affetti virtuosi, senza smentire l' unità del principio dell'amor proprio. Cessa è vero il bisogno puramente materiale, ma sottentrano per legge della costituzione umana altri *morali bisogni,* più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente comune

utilità fra gli uomini. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore, per una associazione di idee analoghe, un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso, per sollevare se medesimo dall'ambascia.

Sottentra all'aspetto od alla rimembranza delle ingiurie altrui un senso di ira, ispirato dalle idee della ingiuria, il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto un senso aggradevole o diretto o riflettuto, o attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di gratitudine, di congratulazione; e per un'associazione naturale di idee, quand'abbia di mira l'autor solo del benefico, è un titolo di *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione, riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa sensibilità. Essi poi, illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per esser più che possibil sia utili ai *più*, assumono in complesso il nome

di umanità, di carità del genere umano, di filantropia.

Tutti questi sentimenti riescono più o meno attivi, più o meno durevoli a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più picciole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'ordine e più ignoranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi: ma a proporzione hanno fantasia più robusta e passioni più forti; epperò in tutte le affezioni virtuose puramente naturali avranno più energia, e saranno più grandi i loro sforzi e più risoluti i loro atti.

Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso sperimentale ed abituale, tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizia pubblica e privata, prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principj: essi dettano allo spirito i giudizj, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella che io appello la *moralità del cuore.* I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere, le sue leggi sono quelle medesime de'suoi bisogni, la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge a bel bello le nazioni alla vera vita civile, anzi non si potrebbe nè men comprendere come gli uomini, senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di utile e di veramente morale, prima della scoperta della scien-

za e dell' arte; e come la maggior parte de' sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà, che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una parte delle tracce e delle molle del regime della fortuna, ossia della natura abbandonata a se sola.

§ XIV.

Varietà del temperamento morale sociale: come si possano correggere le varietà viziose.

Le disposizioni esaminate fin qui, considerate complessivamente, costituiscono, dirò così, il *temperamento naturale sociale* dell'uomo interiore. Noi non abbiamo parlato delle affezioni viziose, benchè anch'esse sorgano a turbare l'ordine morale, sia fra i privati, sia fra le società. Queste nell'ordine morale di ragione vengono considerate come altrettante aberrazioni, nate da circostanze passaggere o di eccezione, nelle quali trovasi un dato individuo od una data società. Qui, restringendosi alle sole affezioni virtuose, osserveremo che, salva l'unità del carattere morale umano, esse possono soggiacere, come effettivamente soggiacciono, a diverse *varietà*, nate dai tempi o dai luoghi, e dall'*indole* particolarmente *predominante* dei governi e delle opinioni. Fu già osservato che il tempera-

mento morale di uno stesso popolo deve variare secondo le età del suo incivilimento. Il carattere delle età barbare ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi, messo in paragone col carattere delle età incivilite. Il ritratto fattone dal celebre Stellini nel suo scritto intitolato: *De ortu et progressu morum*, è perfettamente storico. Noi ci dilungheremmo di soverchio se volessimo entrare a dar ragione di queste grandi differenze: basta il fatto come comprovato e notorio. Una seconda causa di differenza, oltre quella delle diverse età dell' incivilimento, nasce dalla diversa *posizione*, dirò così *geografica*. Ognuno comprende tosto che un paese nel quale la fantasia sia più animata, la sensibilità più irritabile, le affezioni più calde, deve presentare una grande varietà morale paragonandolo ad un paese, il quale racchiuda contrarie condizioni. Ognuno sa che lo stato morale della specie umana è *fondato* sullo stato fisico, e *atteggiato* dallo stato fisico, benchè venga *diretto* da un ordine di ragione: come vi sono condizioni fisiche irreformabili ed indelebili dalla potenza umana, così vi sono caratteri irreformabili ed indelibili morali di una data popolazione, benchè all' indigrosso le condizioni del temperamento morale siano simili da per tutto. Fingete un vivajo di piante dal quale ne estraete alcune per collocarle in diversi terreni. La pianta che collocaste su di un terreno piano e ferace, in cui le correnti dell'aria ed i raggi del sole agiscano liberamente sorge diritta, vegeta e prosperosa; quell' altra

che piantaste sulla cima di un alto monte, dove la vegetazione è assai minore, sorge meschina, piccola ed infruttifera; un'altra che collocaste in fondo ad un'oscura valle o sopra un terreno ingrato contrae altre infelici qualità. Pure la struttura di tutte queste piante e le leggi della vegetazione sono per tutte consimili; da che deriva mai la varietà della loro riuscita? Voi tosto rispondete che essa deriva dalle diverse circostanze nelle quali esse si trovarono collocate. Ecco il caso della varietà del temperamento morale dei diversi popoli sulla terra, quand' anche li consideriamo collocati nello stesso grado di civiltà. Ecco una delle ragioni per le quali, prescindendo dalle altre circostanze, certe affezioni virtuose sono meglio esercitate presso di uno che di un altro popolo, ed anche per alcuni sono quasi ammortite. Qui per altro soggiungere conviene anche l'educazione del popolo medesimo, la quale risulta specialmente dall'amministrazione del suo governo, il quale, promovendo più o meno la coltura dello spirito, e secondando o dirigendo più o meno gl' interessi reali e permanenti di un popolo, può eccitare o reprimere od alterare le affezioni incorrotte e naturali del popolo medesimo.

Da ciò lice dedurre quanto male si ragionerebbe in linea di diritto, quando si volessero assumere i dettami di fatto dei diversi popoli, come dogmi di ragion naturale. Nell'ordine di ragione si assume un dato scopo, come centro di tutte le funzioni morali, ed ivi

si assume per modello il *meglio possibile*, e però si escludono tutte le varietà e le contrarietà. Ivi dunque non bastano i dettami del senso morale *di fatto* delle società diverse, ma conviene ricorrere ad un modello assoluto di ragione, come nelle belle arti si ricorre ad un modello assoluto di bellezza. Ciò sia detto per avvertire gli apprendenti di questa scienza di guardarsi di adottare alla cieca le dottrine di quegli scrittori, i quali appoggiano i loro insegnamenti sulle voci di questo senso morale. Certamente per lunga pezza esso ha dovuto servire di guida ai popoli della terra, come loro ha servito di guida il senso razionale comune. Ma nella stessa maniera che havvi una logica ragionata, havvi pur anche una morale ragionata; e siccome la logica ragionata dir si potrebbe la logica naturale perfezionata, così dir si può che la morale ragionata sia il senso morale naturale perfezionato. Per altro confessar conviene che questo senso morale naturale non verrebbe diretto con quella *unità*, che è necessaria alla vera vita civile, se non esistesse una *potenza superiore* che procurasse questa unità. Questa potenza superiore si è quella dell' *autorità* tanto delle leggi civili, quanto della religione. Ivi, assumendosi per modello l' ordine morale *di ragione*, si convertono in precetti positivi i dettami di lui, e si avvalorano colla sanzione umana e divina, e si radicano colla forza delle opinioni e delle abitudini. Così il temperamento morale naturale viene perfezionato, e specialmente poi atteggiato ai bisogni della società.

Sussidiarj alle leggi ed alla religione esistono quattro altri motori, i quali contribuiscono a creare e perfezionare in società un senso *comune* razionale e *morale*; questi sono: 1.° la credulità, 2.° la deferenza all'autorità, 3.° lo spirito d'imitazione, 4.° le abitudini. Questi quattro motori concorrono tutti a formare quello che appellasi *spirito pubblico* d'un dato popolo. In esso primeggia quella che chiamasi *pubblica opinione*, la quale consiste in un giudizio misto di affezione pel quale si approvano o disapprovano, si lodano o si biasimano, si accettano o si rigettano le tali più che le tali altre opinioni, le tali più che le tali altre affezioni, le tali più che le tali altre operazioni. L'opinione pubblica è *sana* quando loda o biasima, approva o condanna, accetta o rigetta ciò che è rispettivameute conforme o contrario al vero ordine morale di ragione. Questa opinione pubblica segue l'unificazione o la dissoluzione sentita dell'interesse generale coll'interesse individuale, talchè, dove gli interessi si trovassero essere fuori dell'associazione suddetta, essa è nulla, ed hanno sol luogo le pretese esclusive delle classi diverse delle società.

Ma ritornando alle due cause precipue generali, le quali possono togliere le varietà naturali del senso morale delle nazioni, delle quali abbiamo parlato, cioè all'autorità delle leggi e della religione noi dobbiamo rallegrarci coll'Europa dove le leggi romane ed il cristianesimo, per una felice alleanza, cospirarono e cospirano a togliere al senso morale de' suoi

popoli le varietà nocive, per non lasciare al medesimo che un carattere perfettamente uniforme all'ordine morale di ragione.

Per far ciò richiedevasi, tanto dal canto delle leggi romane quanto da quello della religione, un'unità perfetta nelle rispettive loro disposizioni e nella vicendevole loro corrispondenza. Quanto alla religione non credo di far parola di una perfetta unità intrinseca, poichè questa è un pregio nella medesima già riconosciuto. Piuttosto mirabile si è l'intrinseca unità della romana legislazione, benchè compilata con frammenti di tanti diversi scrittori: questo pregio colpì il più gran genio della Germania, il celebre Leibnitzio di cui ecco le parole: « Ego digestorum opus » (dic' egli scrivendo a Kestnero) vel potius » auctorum unde excerpta sunt labores ad» miror; nec quidquam vidi sive rationum » acumen, sive dicendi nervos spectes, quod » magis accedat ad mathematicorum laudem. » Mira est vis consequentiarum, certatque » ponderi subtilitas.

« Dixi sæpius (aggiunge egli in un'altra » lettera scritta otto anni dopo allo stesso) » post scripta geometrarum nihil extare quod » vi ac subtilitate cum romanorum ICtorum » scriptis comparari possit; tantum nervi inest, » tantum profunditatis. Et quemadmodum » remotis titulis et cæteris operis integri in» diciis demonstrationem lemmatis alicujus » geometrici ex Euclide aut Archimede aut » Apolonio ægre discernas et ad auctorem » suum referas, adeo omnium idem stylus

» videtur, tamquam recta ratio per horum
» virorum ora loqueretur; ita ICti etiam ro-
» mani sibi gemelli sunt, ut sublatis indiciis,
» quibus sententiæ aut argumenta distinguun-
» tur, stylum aut loquentem discernere vix
» possis ».

« Nec uspiam juris naturalis præclare
» exculti uberiora vestigia deprehendas; et
» ubi ab eo recessum est, sive ob formula-
» rum ductus, sive ex majorum traditis, si-
» ve ob leges novas ipsæ consequentiæ ex
» nova hypothesi æternis rectæ rationis di-
» ctaminibus addita, mirabili ingenio nec
» minori firmitate deducuntur ».

La perfetta corrispondenza poi tra la religione e le leggi suddette romane non solo si appalesa alla ragione, poichè una sola giustizia regola amendue, ma fu di fatto eseguita nel medio evo, in cui parve che la civilizzazione europea si rifuggisse nel santuario, come in arca di salute, per ivi novellamente ricominciare una nuova era di civiltà. Il consenso universale di tutta l'Europa incivilita ha posto il sugello a questa duplice unità di cui parliamo, a malgrado della varietà di genio e di interessi dei popoli che la compongono. E qui si potrebbe soggiungere che nuovo sussidio si ha per l'unità del senso morale anche dall'opinione comune delle genti, indotta dall'uniformità delle leggi civili e della religione; bene inteso che rapporto a quest'ultima, noi consideriamo la parte morale soltanto e gli articoli fondamentali speculativi che la caratterizzano.

§ XV.

Degli effetti della società
in relazione all' impero personale
de' suoi membri.

Dalle cose dette nell'antecedente paragrafo noi rileviamo che lo stato di politica società giova primieramente ad illuminare la mente ed a rettificare il cuore, onde eseguire l'ordine morale di ragion naturale: la testa muove il braccio, e l'uomo tanto può quanto sa, come fu detto di sopra. Conveniva dunque incominciare ad agire su questa mente per dirigere le operazioni della potenza. Ciò venne operato dalla teocrazìa, e dalle conquiste fatte dai popoli, educati prima dalla teocrazia. Il corso dell'incivilimento è successivamente promosso e perfezionato da diverse cause: la teocrazìa lo prepara, l'agricoltura lo cementa, il governo lo sviluppa, la libertà lo perfeziona, l'opinione lo consolida; così principia dall' opinion credula e finisce coll' opinion ragionata.

Ma, prescindendo dal corso del tempo, un sol momento di riflessione, dopo le cose esposte, ci rende manifesto che la società civile può sola effettuare, colla rettificazione del senso e colle spinte analoghe delle leggi, della religione e degli altri quattro motori, il *principio regolatore pratico* dell' ordine morale di ragione. Quest' opera per altro riescirebbe imperfetta se dallo stato stesso sociale

i tre elementi della potenza umana non fossero ampliati e rinforzati, e se la costituzione ed il meccanismo della società non effettuasse in una maniera mirabile l'impero utile e personale, e la soddisfazione giusta di ogni suo membro. Un esame anche superficiale che noi intraprendiamo del corpo sociale spinto ad un certo grado d'incivilimento, ci manifesta che la mente, il cuore e la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intiero di tutta la politica aggregazione, e che nella aggregazione trova lumi, bontà, soddisfazione, dignità e perfezione. Quella proprietà mobiliare o immobiliare che vi dà tanta influenza nel pubblico, da che trae dessa la sua forza? se non che dalla protezione della società tutta, quindi dalla forza della politica aggregazione. La considerazione per tanto che voi traete da questa proprietà, i godimenti, l'influenza, il libero impero personale e di famiglia che voi esercitate, sono l'effetto di questa società. Quei lumi dei quali tanto vi gloriate e che vi insegnano ad affrontare mari immensi, a comandare al fulmine, ed a cangiare la faccia del globo, e sopra tutto ad estendere il valore sociale sopra un maggior numero d'individui, a chi si debbono? se non a quella società dove nacquero, si conservano, si aumentano e si trasmettono alla posterità. Quelle forze artificiali che fecero sorgere le piramidi egiziane, che fecero erigere il colosso di Rodi, il Panteon e il circo di Roma, che fan nuotare sull'oceano vaste moli da guerra, che sanno trasportare torri da

un luogo all'altro; e quelle altre macchine che emulano il lavoro di molte braccia, ed eseguiscono con tanta precisione le funzioni dell'arte, a chi son esse dovute se non alla società? Io non parlo della tutela armata sì interna che esterna, perchè ella è cosa che balza agli occhi. Se i vostri desiderj crescono, a chi ne dovete la soddisfazione, fuorchè alla società? Se voi non possedete nulla, chi è che vi sottrae dalla necessità di essere o ladro o schiavo, fuorchè la società? Nuovi bisogni esigono una nuova industria, e la nuova industria dà un valor produttivo a chi la esercita; e quindi un' esistenza sociale a chi non l'aveva. Egli prende parte nel movimento produttivo, e quindi acquista il mezzo di esercitare nella sua sfera l' *autorità* di *diritto* attribuitagli dalla natura, e compatibile colle sue circostanze. Ogn' altro che paga la sua opera, acquista un godimento che prima non avrebbe ottenuto, e così fra tutti si pareggiano le utilità, mediante l'inviolato esercizio della libertà. Non è l' abbondanza dell' oro e dell'argento, e la profusione e la squisitezza dei pochi, che contrassegna la civiltà di un popolo; ma bensì il valor sociale diffuso sul massimo numero, ed i ladri e gli schiavi ridotti al minimo possibile.

Tenete conto di questo criterio perchè è decisivo. Ma a fine di non discostarci dal nostro argomento, giovami osservare che l' effetto della società sui singoli individui è sempre analogo al grado di civiltà e di potenza di tutto il corpo. Considerando profondamente

le cose, noi troviamo che ogni membro, in proporzione del suo contingente, si trova instrutto coi lumi di tutta la società, provveduto coll' industria di tutta la società, forte colle forze di tutta la società; tal che, a proporzione che dessa è meno illuminata, meno industre, meno forte, anche l' individuo si trova a pari passi in un grado analogo: potrà essere personalmente perspicace, vigoroso ed intraprendente; ma noi parliamo di lumi, di industria; di forze analoghe alla più bramata soddisfazione delle utilità, conforme all' ordine morale di ragione, e non di un vigor macchinale e di un godimento brutale.

Da tutte queste considerazioni egli è manifesto che quella che appellammo autorità propria di diritto dell' uomo singolare, ossia il naturale e giusto impero di lui, si effettua realmente in società e per mezzo della società. Ivi di fatto coll' educazione si forma l' uomo interiore, d' onde nasce il poter centrale direttivo di quest' impero: ivi la triplice sua autorità, cioè il suo dominio, la sua libertà e la sua tutela si spiegano efficacemente e in una maniera utile sì per lui che per tutta la comunanza. Ogni individuo si può considerare come un punto immenso di attività; la coesistenza ed il reciproco commercio temperano e dirigono questa energia immensa personale. L' ufficio delle leggi e della religione consiste veramente nel *temperare* il potere assoluto dei singoli, e nel contenerlo entro l' orbita la più utile per tutti. Così l' ordine morale rassomiglia al fisico, nel quale i sin-

goli poteri, dottati di forza indefinita e scambievolmente contenuti, vengono a quelle opportune transazioni dalla quali nasce la vita e la riproduzione di tutte le cose dell'universo. Se taluno chiedesse quale sia il vero carattere predominante e distintivo dell'ordine morale di ragione, e quale ne sia il più segnalato ed immediato effetto, rispondete francamente: « questo carattere e questo effetto si è la *moderazione.* » La temperanza, considerata come virtù, corrisponde a questa condizione; la discrezione che evita tutti gli estremi, prende abitualmente di mira questo carattere; l'impronta abituale dell'educazione, fino nelle più minute funzioni sociali, consiste in questa moderazione; quella che dicesi civiltà od urbanità riducesi in ultima analisi ad una transazione scambievole di amor proprio, ed i riguardi scambievoli sono effetti di questa transazione. Tutto ciò è effetto della socialità e dell'ordine di ragione che la dirige. Il secondo effetto per tanto della società rispetto all'individuo, riducesi ad introdurre e mantenere la *moderazione universale.* Essa, accoppiandosi coll'impero personale dell'uomo, ne costituisce le *maniere* proprie di lui; talchè dir si deve che egli consista in un potere veramente temperato, ed atteggiato da reciproche transazioni con i suoi simili, in modo che egli ne trae perfezione personale, affezioni virtuose, sussistenza utile, libertà equabile, tutela assicurante.

§ XVI.

Della più vera e distinta nozione del diritto naturale.

Al principio di questo scritto noi abbiamo definito il diritto naturale come scienza, come legge e come facoltà di operare; ma questi tre aspetti non potevano cangiare l'identità del soggetto. Il diritto naturale, quale può servire realmente alla pratica umana, altro non è in sostanza che la grand'arte di vivere degli uomini e delle società. Quest'arte, in quanto è dedotta alla cognizione della mente umana, forma la scienza del diritto medesimo; e le regole di quest'arte, dedotte dalle loro cagioni, ne formano la teorìa. In sostanza però il soggetto è il medesimo, poichè nelle regole altro non si può esprimere se non che la serie di quegli atti, i quali sono necessarj ad ottenere il meglio e ad evitare il peggio, nel corso della vita umana. L'immagine riflettuta da uno specchio, veduta da taluno a cui è impossibile di vedere l'oggetto rappresentato, contiene in sostanza i *tratti identici* dell'oggetto medesimo: ecco la scienza del diritto naturale rispetto al suo soggetto reale. Nelle tre definizioni date del diritto naturale fu posto per iscopo dell'ordine morale di ragione il procurare il meglio e l'evitare il peggio. Questo scopo è verissimo ma desso è troppo generale, e la di lui cognizione isolata non somministra principio alcuno direttivo alle opera-

zioni della vita, piuttosto in un senso che in un altro. Fino a che non erano scoperte e dimostrate le necessarie relazioni dei *mezzi* col fine, era impossibile di rendere questo scopo universale più adattato alla pratica umana. Nella prima definizione per tanto del diritto naturale non si potevano introdurre le necessarie *specificazioni*, le quali ne potessero rendere la nozione più distinta e più adattata alla pratica. Ma dopo che abbiamo veduto che l'unico mezzo generale ed indispensabile, per fatto stesso di natura, ad effettuare il naturale diritto si è la società, noi siamo autorizzati a rendere più distinta e più specificata la nozione del diritto stesso naturale, preso nella sua essenza.

Noi abbiamo trovato che la persona dell'uomo è originariamente incapace a *conoscere* ed a *volere* le regole del naturale diritto, e che per acquistare questa cognizione e questa volontà è necessario il soccórso della sociale educazione. Per essa sola l'uomo acquista quello che appellasi perfezionamento, ossia facoltà morale ad esercitare convenevolmente la propria potenza; tal che, se da una parte il perfezionamento personale forma lo strumento indispensabile della condotta morale dell'uomo, dall'altra parte la società forma il mezzo indispensabile per acquistare questo perfezionamento.

Più ancora: acquistato il perfezionamento, l'uomo individuo sarebbe per se incapace a procurarsi le soddisfazioni richieste dai bisogni tanto fisici quanto morali ingeniti dalla

natura, per cui questa soddisfazione non si può ottenere che col soccorso altrui e coll'opera concorde dell' aggregazione. Finalmente abbiamo osservato che l'esercizio delle facoltà naturali di diritto proprio dell' uomo, non potrebbe essere guarentito ed assicurato che mediante il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale comune, e governate coi sussidj delle leggi civili e della religione. Da questi tre motivi indispensabili, costanti ed universali, noi ricaviamo alcune condizioni necessarie e perpetue del diritto naturale, le quali possiamo inserire nella nozione di lui, come caratteri essenziali e costanti del medesimo. Queste condizioni sono: 1.° *la più felice conservazione* della specie umana, e questa forma lo scopo; 2.° il perfezionamento personale dell' uomo, e questo forma una condizione annessa ed inseparabile alla conservazione medesima; 3.° lo stato sociale e la concorrenza di tutti i membri del medesimo a produrre la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento. Volendo dunque definire il diritto naturale *di ragione*, vale a dire il diritto naturale come *modello ideale* di pratica morale, cioè contenente tutte le sue condizioni indispensabili al suo intento, in conseguenza di queste premesse, noi dobbiamo alla frase generale di *procurare il meglio* ed *evitare il peggio* sostituire: « onde in seno alla società » e per mezzo della medesima procacciare » la più felice conservazione dell' uomo, ac- » coppiata al più rapido e completo perfe- » zionamento del medesimo. »

Con queste specificazioni ognuno rileva il fine prossimo e proprio del diritto naturale umano, perocchè si incomincia a vedere a quale punto speciale debbano tendere le operazioni tutte della vita umana, senza di che la scienza del naturale diritto riesce così vaga, astratta e generale che non somministra iniziativa alcuna per l'arte di condurre gli uomini. Qui si potrebbe dire che una grande generalità si risolve in una grande nullità. Se la teorìa del diritto naturale forma la teorìa di una grand'arte, e di un'arte tutta propria e distinta da qualunque altra, essa dunque deve in se contenere i caratteri *specifici* che la contraddistinguono da ogni altr'arte praticabile dall'uomo. L'ottenere il meglio, e l'evitare il peggio è proprio di qualunque pensiero e di qualunque azione possibile umana. Si dovrebbe dunque confondere l'arte morale con qualsisia altr'arte possibile, e però non definire mai la scienza del diritto naturale. Ecco ciò che vien praticato da tutti coloro, i quali riducono questa scienza ad una nuda forma algebrica, elevata alla sua più astratta generalità. Io mi riserbo fra poco di dare la nozione di risultato del diritto naturale, e fra tanto credo prezzo dell'opera di entrare in alcune altre specificazioni proprie del diritto naturale, considerato nella sua vera generalità. Queste specificazioni riguardano tre caratteri che si sogliono riscontrare in ogni specie di diritto, vale a dire: 1.° l'utilità, 2.° l'indipendenza, 3.° la libertà. Questi tre caratteri sono assoluti, e se ne possono aggiun-

gere due altri in tutto *relativi* al commercio fra uomo e uomo, i quali sono quelli della *eguaglianza* e della *notorietà*. Questi cinque caratteri debbono essere ben compresi per formarsi una chiara idea dell' entità morale di ogni specie di diritto esercibile dall'uomo e dalle nazioni, sia assolutamente sia rispettivamente fra di loro.

§ XVII.

Osservazioni speciali sopra i principali caratteri proprj del diritto naturale, considerato nella sua generalità.

Incominciamo dai caratteri assoluti. Questi, come ora fu detto, consistono nell' utilità, nell' indipendenza e nella libertà. L' unione di tutti questi fu già rilevato (§ 6) essere necessaria a costituire la così detta *padronanza* personale, ossia l'autorità giuridica umana. A dir vero essa risulta dal complesso del *dominio*, della *libertà* e della *tutela*; e però l'utilità, l'indipendenza e la libertà sono qualità annesse a questo complesso di diritti. Per ben intendere la cosa conviene osservare che quando si parla di utilità, si parla di facoltà di ottenere il meglio e di evitare il peggio, subordinata all' ordine necessario, ossia all'ordine imperioso dei beni e dei mali, indotto non dalla mal' opera degli uomini, ma dal fatto stesso dell' imperante natura. (§ 2 e 4). L' *utile* e il *giusto* non sono due cose contrarie, come non sono due cose con-

trarie la *forza* ed il *diritto*: all'opposto, come il diritto altro in sostanza non è, e non può essere che una forza *regolata*, così pure il *giusto* altro non è, nè può essere in sostanza che un' *utilità regolata*, e propriamente un' utilità *conforme* all' ordine morale di ragione. In questa *conformità* consiste la *giustizia*, come nella deformità l' ingiustizia; la giustizia e l'ingiustizia sono due relazioni puramente logiche, e nulla più.

Parlando del *giusto* e dell' *ingiusto* come di cose da *ricercarsi* o da *sfuggirsi*, disgiungere dall'idea loro l'idea di utile e di danno, egli è lo stesso che volere un effetto senza causa, un' obbligazione senza motivo, un impero senza forza, una legge senza sanzione. Per tutti coloro i quali stabiliscono che il fine della legge o del diritto naturale è il conseguimento della felicità, disgiungere l' utile dal giusto è un commettere la più mostruosa contraddizione: un dovere o un diritto inutile è una contraddizione in termini. Non dite voi che l' uno e l' altro sono *mezzi* al ben essere? Dunque per ciò stesso asserite che sono utili. Definitemi che cosa sia utilità e una cosa utile, e rispondete. È dunque dimostrato che l'utilità forma un carattere perpetuo ed essenziale di qualunque diritto e dovere, e che questa utilità è l'*utilità regolata*, non l'utilità sregolata; lo che in sostanza coincide col giusto bene inteso.

Per la qual cosa ogni diritto e dovere, considerato in atto pratico, si può denominare una *funzione utile* e *conforme* all'ordine mo-

rale di ragione, e più propriamente l'esercizio di una *forza utile* all'operatore e conforme all'ordine morale di ragione.

Passiamo ora all'*indipendenza* ed alla *libertà*: questi due nomi si sogliono spesso assumere promiscuamente, come se si trattasse di una stessa cosa avente due nomi diversi. Io sono libero di fare la tal cosa; io non dipendo da nessuno: io sono padrone di me stesso; io sono libero da ogni predominio ec.; ecco frasi comuni che si odono tutto dì. Esaminando per altro le diverse applicazioni che si sogliono fare di questi due nomi, si trova che essi realmente esprimono due diverse idee. Può darsi una perfetta dipendenza unita colla più perfetta libertà, e viceversa può darsi una rispettiva indipendenza unita alla mancanza di libertà. Fingete di fatti una legislazione savia ed un suddito ottimo. Qui il suddito è essenzialmente dipendente, ma volendo egli spontaneamente e per un senso ragionato l'esecuzione della legge, egli veramente fa tutto ciò che vuole: allora egli non è servo ma compagno della legge, allora è veramente libero. Libero nel linguaggio comune è colui, il quale fa ciò che vuole. Il saggio volendo unicamente l'ordine, benchè serva allo stesso, è dunque nello stesso tempo totalmente libero e totalmente dipendente. Sotto l'ordine di ragione non è veramente servo che lo sregolato ed il malvagio.

Fingete all'opposto due uomini egualmente forti gettati in un'isola deserta, senza potere sortire di là per mancanza di naviglio. Questi

due uomini, considerati rispettivamente l'uno all'altro, sono indipendenti; ma direte perciò che sieno liberi di sortire dall' isola? No certamente. Pare dunque che la soggezione nel *principio* dell' azione sia il contrapposto dell' indipendenza; il divieto sia il contrapposto alla libertà. Nella dipendenza non si prende propriamente di mira il divieto di una data azione, ma unicamente l'influenza di un impero estraneo ad agire in una od in un' altra maniera: nella libertà all' opposto si prende di mira l'esenzione da un' opposizione nell'esercizio stesso della forza. Veramente in un largo senso chi è dipendente non è originariamente libero nel *principio* dell' azione; e però l' indipendenza si può figurare in qualche maniera come una libertà originaria che cade nel principio primo movente dell' azione. Ma questa specie di libertà sarebbe sempre, nel suo vero e rigoroso concetto, diversa dalla libertà propriamente detta, il di cui essenziale concetto consiste nella esenzione da ogni ostacolo nell' esercizio di una forza. Volendo adunque usare la proprietà del linguaggio si deve distinguere l' indipendenza dalla libertà.

Propriamente parlando, l'indipendenza nel senso più universale può dirsi: « Lo stato di » una cosa, in quanto va esente dalla neces- » sità di determinarsi in forza di una causa » estrinseca a lei ». La libertà poi nel senso suo universale altro non è che: « L' esenzio- » ne da ogni ostacolo nell' esercizio di una » forza ».

§ XVIII.

Continuazione.
Dell' indipendenza indotta dall' ordine morale di ragione.

A parlare con verità niun essere in natura tranne Dio può essere assolutamente indipendente. Allorchè dunque diciamo che l' indipendenza è una qualità o meglio un effetto del natural diritto, di qual' indipendenza parliamo noi? A prima giunta veggiamo che questa indipendenza non può essere che *relativa*. La definizione stessa del diritto naturale inchiude questo supposto. Dal momento che l' uomo deve *servire* ad una legge qualunque, indotta dai rapporti che passano fra lui e gli agenti posti *fuori* di lui, egli non può essere indipendente; ma necessariamente va *soggetto* all' ordine naturale. L' indipendenza adunque di cui parliamo non si può intendere in un senso assoluto. Essa dunque, quando potesse esistere, non si verificherebbe che in un senso puramente relativo.

Per conoscere, se e fino a qual segno si possa verificare questa indipendenza convien conoscere fino a qual punto *possa essere spinta* la potenza umana, sì rispetto alla natura che rispetto agli altri uomini. Posto, come fu detto, che l' uomo abbia certi bisogni e certe tendenze, noi troviamo un punto al quale tende la sua potenza. Questa potenza può essere nella sua sfera o serva o padrona. Poniamo la pa-

dronanza almeno come possibile, salva la costituzione dell'essere umano. Allora noi indoviniamo fino a qual punto possa essere elevata la di lui potenza intellettuale, morale e fisica, e ci figuriamo anticipatamente la fondazione e l'estensione di quell'impero al quale dalla natura gli fu concesso di giungere. Ivi riposando col pensiero troviamo quello stato eminente al quale l'uomo può giungere, e questo stato lo denominiamo *indipendenza naturale di ragione* dell'essere umano. Ivi di fatti vediamo l'uomo interiore sottratto dalla primitiva schiavitù brutale dei sensi e degli appetiti, e reso possessore di una ragione illuminata e previdente; ivi pure veggiamo l'uomo aver vinto molte contrarietà fisiche, e rivolto, coll'ingegno e colle forze acquistate, molta parte della natura in propria utilità; ivi veggiamo il regime della fortuna ridotto ai minimi termini possibili, e all'opposto quello dell'arte e della ragione ampliato al suo massimo segno, ivi in una parola veggiamo il mondo delle nazioni fabbricato su quello della natura, e questo artificial mondo ampliarsi, abbellirsi, e *soddisfare* alle umane volontà. Da tutte queste considerazioni noi concludiamo essere possibile all'uomo uno sviluppamento tale della propria potenza rispetto alla natura, che, nascendo interiormente ed esteriormente ignorante, inerme e schiavo, egli può divenire illuminato, forte e padrone in proporzione delle facoltà attribuitegli dalla natura. Ecco in che consista questa specie di *indipendenza di ragione rispetto alla natura.*

L'altra specie di indipendenza è quella che riguarda i *nostri simili. Par in parem non habet imperium*: questo assioma di diritto, universalmente ricevuto, inchiude essenzialmente l'idea della reciproca indipendenza naturale di *ragione* fra uomo e uomo. Ma questa specie di indipendenza come verificar si può nelle civili società? Non è egli vero che tutto il sistema sociale è vincolato da doveri, retto da magistrati, dominato da principi? Come dunque si può verificare l'indipendenza naturale di ragione? A questa domanda è facile il rispondere adeguatamente. Due relazioni dobbiamo qui considerare, e considerarle in uno stato di perfetta legislazione e di ottima amministrazione. Ricordiamoci che parliamo dell'ordine morale di *ragione*, cioè *quale deve* e può essere, e non quale o per ignoranza o per intemperanza può accadere: queste due relazioni sono quelle dei cittadini *fra di loro* e quelle dei cittadini col *loro governo*. Quanto alla prime ognuno sa che nello stato perfetto sociale niun cittadino è veramente dipendente o servo dell'altro, anche quando presta servigi personali, ma è perfettamente indipendente dal suo eguale, e solo dipendente dalla legge: ogni padre di famiglia è essenzialmente sovrano e principe delle cose sue; co'suoi eguali poi è solo alleato indipendente. Ciò è così notorio che tutta la giustizia civile, riposando sulla reciproca *eguaglianza* di diritto, involge essenzialmente il supposto, che ogni privato sia *indipendente* per diritto dall'altro privato, talchè la libertà civile forma la conseguenza di

questa padronanza e rispettiva indipendenza. Perchè due contrattano con buona fede, liberamente e tranquillamente lo scambio di due derrate, di cui rispettivamente abbisognano, direte voi che l'uno sia padrone dell'altro? Più ancora: se consideriamo profondamente l'indole di ragione delle umane associazioni, noi troviamo che ivi non si tratta di una società di *azienda*, ma unicamente di una società di soccorso; vale a dire niuno deve portare in piazza il suo pranzo, nè i suoi mobili, nè il suo scrigno, come niun altro privato può ingerirsi abitualmente nell'azienda domestica altrui; ma ognuno è padrone in casa sua, e quindi è tenuto colle proprie forze a provvedere alle cose sue, e non ha diritto al concorso della comunanza se non in quelle parti dove mancano le forze proprie. Da ciò nasce un tacito contratto *sinalagmatico*, cioè *ultro citroque* obbligatorio di un vicendevole soccorso in tutti i casi necessarj. Del rimanente l'indipendenza reciproca privata predomina come carattere perpetuo in tutte le civili relazioni. (Vedi il paragrafo VIII.)

Più difficile sembra la risposta se consideriamo le relazioni fra i cittadini ed il *loro governo*; perchè l'idea d'impero e di sudditanza sembra ripugnare a qualunque idea di vera indipendenza. A ciò rispondo, che in *fatto* la cosa apparisce così; ma in linea di ragione si verifica precisamente l'indipendenza che vogliamo, perocchè si verifica che l'uomo non servando veramente all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, egli

si trova realmente indipendente dal suo governo, benchè in effetto ubbidisca al medesimo. Servendo al governo *quale deve essere* non serve all'uomo, ma serve all'ordine necessario della natura. In esso riesce impossibile di verificare la triplice unità di mire, di interessi e di azioni costituenti il vero ordine morale delle società, senza lo stabilimento di un governo (§ XII.). Da ciò ne viene che il governo riesce una *macchina* d'ajuto, necessaria ad ottenere l'impero naturale dell'uomo privato (§ VII, XII, XV): sotto questo punto di vista il privato non serve al governo, ma il governo serve al privato. Un padre che nutrisce ed educa un figlio, serve al figlio e non lo fa servire a se: un agente che sorveglia come deve gli affari di una famiglia, non fa servire la famiglia a se, ma egli serve alla famiglia. Per rendere più manifesto questo pensiero fingiamo, che sulla terra vi sia una classe, dirò così, di semidei sommamente sapienti, sommamente buoni e sommamente potenti, e che a questi semidei venga affidato il governo delle umane società. In questo caso l'ordine vero di ragione essendo effettuato, quale ne sarebbe la conseguenza? Questi sovrani, facendo tutto per l'interesse dei governati, nè facendo mai servire i cittadini ad una mira loro privata, eseguirebbero realmente, per quanto fosse possibile, il modello ideale dell'ordine morale di ragione. Ma che cosa importerebbe l'effezione di quest'ordine? Esso importerebbe che gli uomini governati seguirebbero un modello superiore agli stessi se-

midei, il modello, dirò così, della provvidenza, e viverebbero con cognizione di causa e con una perfetta fiducia sotto una specie di teocrazia ragionata, nella quale i governanti, ridotti al puro ufficio di *ministri* dell' ordine supremo della natura, procaccerebbero ai loro governati tutto quel bene del quale fossero capaci, e che le circostanze potessero permettere. Ora in questo stato l' uomo ragionevole che cosa potrebbe desiderare di più?

Ma se egli ottenesse tutto ciò che ragionevolmente poteva desiderare; se, dando ascolto ai suoi governanti, egli ottiene quel meglio che si poteva conseguire; se non gli viene imposto nulla a beneficio dei governanti, ma tutto a proprio beneficio; se la sfera della sua potenza intellettuale, morale e fisica si trova elevata a quel massimo segno, al quale nell' ordine universale della natura essa può arrivare; se in questa sfera egli serve ai proprj bisogni, alla propria perfezione, alla propria dignità, senza servire mai alle *mire private* di chi lo governa; egli è vero o no che qui il cittadino non servirebbe al governante, ma unicamente alla necessità della natura, e al proprio meglio? Dunque in questo stato, ad onta dello stabilimento del governo e a fronte del medesimo, il cittadino sarebbe realmente *indipendente*. Ora se dalla finzione noi passiamo alla realtà, e se pensiamo all' ordine morale di *ragione*, cioè al più perfetto modello possibile, egli è manifesto che anche rispetto al governo, l' uomo è per *diritto* indipendente dal suo simile.

Ma se tanto rispetto alla natura, avuto riguardo alla propria costituzione, quanto rispetto al privato ed al pubblico, l'ordine morale di ragione importa la rispettiva possibile indipendenza, egli è manifesto essere proprietà generale del naturale diritto il produrre l'indipendenza di ragione di cui parliamo. Essere dunque autore di una indipendenza valevole a soddisfare i veri bisogni umani; elevare, dirò così, la umana potenza all'impero più utile: ecco in che consista la seconda qualità assoluta del naturale diritto. Questa qualità *accoppiata* al suo *soggetto* viene annunziata ora col nome di *padronanza*, ora di *dominio*, ora di *proprietà*. La padronanza altro in sostanza non è che, « un dominio proprio e indipen» dente. » Il dominio poi: « È la facoltà pro» pria e indipendente di usare e di agire su » delle cose e delle persone, a proprio bene» placito. » La proprietà sia reale sia personale finalmente consiste: « In un dominio » indipendente ed *esclusivo*, *in quanto viene* » *attribuito a taluno*: » essa dir si potrebbe una *suità* di diritto. In tutte queste idee entra l'*indipendenza* a dar loro la forma, così che se loro levate questa qualità, lasciando il resto, la padronanza, il dominio, la proprietà svaniscono intieramente. Qui convien dare un avvertimento. Allora quando gli scrittori di diritto trattano la quistione, se taluno possa rinunziare alla naturale libertà per rendersi schiavo d'altrui, e pronunciano ciò non essere lecito perchè l'uomo toglierebbe a se stesso la facoltà di adempiere ai proprj doveri, questi

scrittori abbracciano realmente l'idea dell'*indipendenza naturale di ragione.* Vero è che tolta la libertà propriamente detta, viene inceppata la naturale pradronanza; ma ciò riguarda il suo esercizio, e non il suo principio. Ad ogni modo siccome la naturale indipendenza, come fu detto, si può in largo senso appellare col nome di *libertà antecedente,* così per la retta intelligenza è d'uopo ritenere la vera e distinta idea quale fu accennata in questo paragrafo.

Quando si parla di un popolo, cioè di un aggregato di uomini viventi sotto di un dato governo, l'idea d'indipendenza viene rimarcata; così che tolta la medesima cessa la personalità di quel dato popolo, e lo stato suo proprio politico svanisce intieramente; il suo territorio diventa provincia, ed egli forma una parte confusa coll'altro popolo, al quale è aggregato. Ma di ciò si dirà a suo luogo.

§ XIX.

Della libertà come carattere universale di naturale diritto.

Che cosa sia la libertà e come si distingua dall'indipendenza fu già spiegato di sopra. Ora rammenteremo che come diritto essa è:
» La facoltà di andare esenti, per parte di
» qualunque esterna potenza, da opposizione
» nell'esercizio dei nostri diritti e dei nostri
» doveri » (§ VI).

La libertà parlando con rigore non costi-

tuisce un diritto a *se*, ma propriamente una condizione inseparabile ed universale, o dirò meglio un *requisito essenziale* dell'esercizio di qualunque diritto e dovere. I doveri e i diritti sono, come fu detto di sopra, funzioni utili della forza umana, le quali debbono essere libere per potere esistere e produrre il loro effetto. Io ho diritta di nutrirmi *senza essere impedito*, di vestirmi senza essere impedito, di amministrare il mio patrimonio senza essere impedito. In queste ed altre simili locuzioni si esprime distintamente la funzione utile e la libertà: *la frase senza essere impedito*, applicata ad ogni sorta di funzioni utili e giuste ed annunziata con una sola parola, forma il significato generale e proprio della parola libertà. È dunque dimostrato che la libertà non costituisce un diritto a se, ma una *condizione* ed un carattere perpetuo di ogni sorta di diritti e di doveri. Fu detto poi che questo carattere è *essenziale*: io voglio dire che è così necessario per l' *effezione* del diritto e del dovere che, tolto esso, ogni diritto e dovere riesce nullo. Ciò è dimostrato pensando che ogni funzione umana reca utilità coll'effettivo suo esercizio. Quando dunque l'esercizio è impedito non può più recare l'intesa utilità. Dunque la volontà, l'intenzione e l'effetto vengono frustrati. Mancando l'effetto l' uomo prova tutti i mali della privazione, come se non avesse diritto alcuno; all'opposto coll' *esercizio libero* della sua potenza, si procaccia l'utilità autorizzata dall'ordine di ragione. Dunque è dimostrato che la

libertà forma una condizione ed un carattere essenziale di ogni diritto e dovere, in una parola di tutto il diritto naturale. Ecco il perchè si suol dire che l'uomo che ha perduto la libertà ha perduto tutto. La vita infatti è un bene quando è un mezzo di ben essere; è un male quando va congiunta al mal essere.

Alcuni definirono la libertà « La facoltà » di fare tutto ciò che non è vietato dal» l'ordine morale di ragione. » Ma a dir vero essi definirono piuttosto la madre della libertà che la libertà stessa. Qui l'idea propria della libertà non nasce che per via di *induzione*: io ho diritto di fare tutto ciò che non è vietato; dunque nelle cose permesse niuno può impedire l'esercizio della mia potenza (si poteva aggiungere anche delle cose dovute). Dunque io ho diritto di esercitare *senza contrasto* questo potenza. In questa ultima conseguenza sta propriamente l'idea di libertà. Nella recata definizione vien presentata propriamente la padronanza regolata dell'uomo, e però la somma delle *prerogative di ragione a lui competenti*, anzi che l'idea propria e precisa della libertà naturale e legale. Tutto il diritto naturale preso come facoltà vien compreso nella recata definizione (§ III e VI).

Discendendo a riguardare la libertà fra uomo e uomo, sia nella società sia fra i popoli, non diremo dunque, come fu detto da altri, che la *libertà* consista *nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri*; ma bensì nel diritto di essere esente da ostacoli dalla parte altrui

nell' esercizio dei nostri diritti e doveri. Oltre che la nozione che rigettiamo non è propria, essa trae a mostruose conseguenze, sì nel diritto di difesa, che nella collisione dei diritti in caso di necessità. Soggiungeremo poi che la citata definizione conviene piuttosto alla padronanza fra uomo e uomo, come si può dedurre dalle cose dette poco fa sulla definizione già rigettata della libertà presa come diritto generale.

Opposta alla libertà si è la licenza, o a dir meglio l' abuso del potere umano. Quello che chiamasi diritto del più forte cade in questo concetto. Il diritto del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini. L'idea di diritto importa una conformità all' ordine morale di ragione. Questa conformità, come fu già detto, forma la giustizia dell' atto, e quindi la legittimità della funzione che appellasi diritto. Per lo contrario in quello che appellasi diritto del più forte entrano tanto gli atti giusti quanto gli ingiusti; ivi si prescinde da qualunque norma, da qualunque legge, da qualunque ordine moderatore. Ripugna adunque all' esercizio arbitrario della forza il predicato di *diritto*, il quale essenzialmente inchiude una forza regolata ed esclude, per necessità di concetto, una forza sregolata. Il diritto dunque del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini.

Noi abbiamo fino a qui contemplata la libertà come un carattere universale necessario del diritto naturale, ma se ricerchiamo come

possa essere effettuato in atto pratico, sì rispetto alla natura che rispetto agli altri uomini, noi siamo costretti a richiamare al pensiero ciò che abbiamo già detto dal paragrafo settimo fino al decimoquinto inclusive. Noi veggiamo di fatti che rendendo l'uomo illuminato di mente, temperato di cuore, potente di mano, noi fondiamo ed ampliamo il regno della vera libertà, conforme all'ordine morale di ragione. Con questi tre mezzi di fatti si rimovono, dal canto delle cose e degli uomini, potentissimi ostacoli al pieno esercizio delle funzioni utili delle quali è capace l'umanità. Tutto ciò che fu detto su l'impero naturale dell'uomo e sulla maniera di effettuarlo, si applica di necessità alla maniera di *effettuare* praticamente la libertà legittima umana. Con questa veduta si rileggano i citati paragrafi e si troverà una luminosa dimostrazione di ciò che qui affermiamo. La facoltà di bruteggiare e di delinquere non entra nella nozione della legittima libertà. L'impotenza a far male forma anzi il trionfo della legale libertà, specialmente fra uomo e uomo.

L'amore della libertà si può dire ingenito non solo all'uomo, ma ad ogni animale. Il celebre Cuvier, tanto versato e profondo nella storia naturale degli animali, osservò che l'amore della libertà è così prepotente che ogni animale selvaggio, privo della medesima, non si presta al prepotente bisogno della riproduzione della specie.

Abbiamo dunque dalla natura non solo la

legge antecedente di ragione, ma eziandio la serie dei mezzi e l'effettiva disposizione morale per l'effezione del diritto di libertà. Così tutta la vista del soggetto rimane compiuta.

§ XX.

Della libertà interiore nel commercio umano.

Cognizione, *volere* e *potere esecutivo*, sono i tre poteri personali i quali intervengono sempre nell'esercizio di qualunque diritto e dovere umano. Alla *cognizione* si ricerca la *verità*, al *volere la spontaneità*, al *potere esecutivo la libertà*. Il concorso simultaneo di queste tre condizioni forma l'atto *legittimo*, l'atto *morale*, l'atto *imputabile* all'uomo ragionevole.

Quanto alla cognizione sì della *legge* che della vera natura degli atti che si eseguiscono, io non mi estenderò a fare molte parole, perocchè nella morale filosofia fu già dimostrato che l'atto resta viziato sì dall'*ignoranza*, che dall'*errore* non imputabili; e che per conseguenza l'autorità giuridica umana non deve soffrire lesione da queste cagioni; e se per caso si fosse praticato qualche atto lesivo all'interesse di un ignorante o ingannato incolpabilmente, l'atto deve essere annullato o corretto, e segue il risarcimento.

Passiamo ora al *volere*: fu detto che la *spontaneità* ne forma il requisito di ragione. Come si può ciò dimostrare? Per rispondere

a questa domanda incomincierò dagli esempj. Io ho un podere che mi è caro. Coi frutti di questo podere, unitamente ai guadagni di un'altra personale industria, io provveggo alla sussistenza mia e della mia famiglia. Avviene che io sono colpito da lunga malattia, per cui cessano i profitti della mia industria, e *son costretto per vivere* a vendere il podere che mi era caro, e ne ritraggo il giusto prezzo. Domando se qui siavi lesione alcuna della mia libertà? Ognuno mi risponde di no.

Fingiamo ora il caso che taluno, colle armi alla mano e con minacce di morte, mi strappi la cessione scritta di questo podere, sborsandomi per altro il giusto prezzo: domando se qui venga o no lesa la mia libertà? Mi si risponde di sì. Ma perchè questa differenza? Forse perchè l'atto mi fu estorto dal timor della morte? Ma questo timor di morire, se mi mosse a stendere la cessione richiestami coll' armi alla mano, mi muove pure a vendere avanti al notaro il mio podere. Come dunque, in vista dello stesso motivo, appellate voi il primo atto libero ed il secondo forzato, il primo valido ed il secondo nullo, il primo giusto ed il secondo ingiusto, il primo equo ed il secondo iniquo, il primo conforme alla legge naturale ed il secondo contrario alla medesima.

A questa mia interrogazione voi rispondete che nel primo caso l'alternativa o di alienare il podere o di perire, che forma il motivo dell' alienazione, viene indotta da una necessità di natura imputabile a nessuno; ma nel

secondo caso essa viene indotta dalla prepotenza d'un mio simile: se questa prepotenza fosse legittima dovrei ammettere che io possa essere *obbligato a servire al mio simile* a suo beneplacito; lo che è contrario al diritto della reciproca indipendenza, risultante dalla rispettiva uguaglianza.

La libertà dunque di cui mi parlate qui, riducesi al diritto di non essere costretto da altri uomini a fare una cosa non dovuta, il che propriamente riducesi al diritto di indipendenza rispettiva, che altrimenti dir si potrebbe libertà antecedente fra uomo e uomo. Non è la libertà filosofica di cui parliamo, ma la libertà legale: il libero arbitrio speculativo non forma oggetto delle nostre ricerche. Ma non quistioniamo di parole e proseguiamo. Figurate che invece di usare delle minacce avesse colui usato delle preghiere e di generose esibizioni, e che io mi fossi piegato a vendere il podere a me caro: in questo caso vi sarebbe lesione alcuna della mia libertà, o di altro mio diritto? Voi mi rispondete di no; e perchè ciò? Perchè (voi mi replicate) io ho agito di *buona voglia*, ossia spontaneamente e liberamente. Ma ditemi: le preghiere e le inchieste, le esibizioni e le minacce non sono forse amendue mere potenze morali, operanti sull'uomo interiore, atte a predominare l'umana volontà, colla sola differenza che nelle une si tratta di un senso aggradevole e nelle altre di un senso penoso? E perchè in un caso io debbo riguardarmi indipendente e libero, nell'al-

tro servo o forzato? Perchè, voi mi rispondete, nel primo caso faccio ciò che mi piace, e nel secondo ciò che non mi piace, nel primo opero volentieri, nel secondo *mio malgrado*; nel primo caso vado al mio fine con un senso solo e con una spinta diretta, nel secondo con due sensi contrastanti e con una spinta indiretta; nel primo si tratta di ottenere il meglio cui unicamente abbraccio, nel secondo di evitare il peggio, cui sempre fuggo, per riposare sopra uno stato che non mi piace. Ora se non fossi spinto dalla prepotenza io non avrei mai da me stesso seguito questa via: vale a dire se fossi stato libero e indipendente dispositor della mia potenza, io non sarei stato costretto a subire il male minore della privazione, per evitare il male maggiore della morte. Se dunque da questa differenza nasce l'affermazione o la negazione della libertà antecedente, ossia dell'indipendenza rispettiva umana, risulta in ultima analisi, che il *criterio* di *questa libertà* nasce dalla considerazione della spinta diretta e semplice verso il ben essere. La volontà nostra di fatti abbandonata a se sola, tende direttamente al maggiore e più costante piacere. L'azione dunque volonterosa, spontanea, di buon grado ec. forma negli atti *potestativi* il segnale distintivo della libertà *antecedente di ragione fra uomo e uomo*.

§ XXI.

Continuazione. Della libertà interiore negli atti doverosi, specialmente pubblici.

Dico negli atti *potestativi* perocchè negli atti *doverosi* la cosa procede diversamente. Ivi di fatti non può aver luogo ciò che mi può, ma ciò che mi *deve*, piacere. Per far sentire questa differenza io torno al caso del possesso del podere sopra figurato. Fingiamo che per motivo di *difendere* la città, di cui sono membro, sia contro un inimico, sia contro l'impeto d' un fiume, sia necessario alla città stessa di prevalersi del mio podere e che, previo lo sborso del giusto prezzo anche di affezione, essa se ne impossessi mio malgrado: dirò io che la città abbia commesso uno spoglio ingiusto, e lesa la mia legittima padronanza? Ognuno mi risponde di no. E perchè ciò? Perchè dalla legge della socialità io son tenuto pel mio meglio a concorrere a quei sagrifici che sono necessarj a difendere il bene sommo dello stato sociale: (§ VII. XV.) egli è il caso dell'uomo che vende il suo podere in caso di malattia. Ma qui non solamente il proprietario è indennizzato col prezzo ma ritrae dalla incolumità della città gli altri beneficj annessi alla conservazione della medesima. La considerazione di queste cose *deve prevalere* nella mente dell'uomo savio e amante del miglior suo bene; e però l'amore illuminato di se stesso prevalere deve al piacere

ristretto del possesso dell' oggetto avvocato. Qui dunque l'uomo non serve realmente all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ad onta dunque della *mala voglia*, o anche della positiva coazione, che interviene nella privazione della proprietà fatta nel caso proposto, non vi ha una vera lesione della *libertà antecedente* del possessore. Nel conflitto dunque degli interessi pubblici e privati il criterio per determinare i veri confini della libertà antecedente, ossia della padronanza del privato rispetto al corpo sociale, deve esser tratto non da ciò che il privato può, ma da ciò che deve volere.

A ciò che il privato *deve volere* corrisponde ciò che il pubblico ha *diritto di esigere*. Ora abbiamo dimostrato che il pubblico non ha diritto di esigere se non ciò che torna meglio all'universale (§ 8); dunque il pubblico esigendo ciò che è di diritto, esige ciò che torna meglio ai privati; dunque esige ciò che ogni privato *deve volere* pel suo meglio; dunque coincide collo scopo unico dell' ordine morale di ragione. Sparisce dunque ogni contrasto di *ragione*, e non rimane che un *contrasto di fatto* che non può sorgere se non che o dall' ignoranza o dall' intemperanza personale privata.

Senza questa maniera di veder la cosa sarebbe impossibile giustificare l' impero e la sanzione delle leggi, l' esercizio della civile e criminale giustizia, l' imposizione dei tributi e dei servigi personali entro i limiti della più *rigorosa necessità*, e col rispettivo vantaggio comune. Facendo valere il proprio dissenso

di fatto contro una provvidenza *veramente necessaria*, ogni privato refrattario potrebbe volere la dissoluzione dell' ordine sociale, o l' impunità per gli atti che lo violarono. Ho contemplato soltanto una provvidenza veramente necessaria per indicare, che ogni legge ed ogni altro atto di autorità non è veramente giusto se non vien fatto sol quando fa bisogno, secondo l'esigenza del bisogno, e dentro i limiti del bisogno; e però a norma di ciò che ognun deve veramente volere, in conseguenza dei rapporti reali ed imperiosi della natura. Dal che si rileva che chi governa troppo non solo governa male, ma governa ingiustamente, e peggio poi se governa per far prevalere l'utilità di alcuni pochi, col sagrificio dell' interesse dei molti. Le cattive leggi e le arbitrarie amministrazioni offendono la personale indipendenza e la libertà; l' indipendenza coll'obbligare ad atti non doverosi; la libertà col vietare atti che esser dovevano facoltativi. Qui il doveroso ed il facoltativo si determina in vista dell' ordine morale di ragione, risultante dai *rapporti reali e necessarj* delle cose nel senso già spiegato (§ I). Questi rapporti abbracciano tutte le circostanze necessarie sì pubbliche che private, indotte dalla forza dei luoghi, dei tempi, delle cose e degli uomini. Il determinare la vera *necessità naturale* non è difficile a chi vuol agire con diligenza e con buona fede: le innovazioni del tempo entrano nei dati determinanti questa necessità. Se il tempo è il più grande innovatore, come disse Baccone, si dovrà dire che

il vero diritto naturale è il più fedele seguace delle naturali e necessarie innovazioni. Per questo solo mezzo le leggi ed i governi rispettano la giustizia, la indipendenza e la libertà naturale privata.

Dalle quali cose siamo autorizzati a conchiudere che il diritto di libertà interiore, ossia la libertà di ragione *rispetto alla volontà umana* negli atti potestativi, consiste nella facoltà di fare ciò che si deve, a norma dell'ordine morale di ragione preso in tutta la sua estensione. Il diritto di coazione e di difesa, del quale abbiamo già ragionato (§ VI), trae da ciò la sua armonia colla libertà, e si vede come possa stare insieme col vero diritto di libertà, anche considerato nella sua sorgente interna. A maggior schiarimento si richiami qui ciò che abbiamo detto nel paragrafo XVIII.

§ XXII.

Osservazioni speciali sui caratteri estrinseci e relativi del diritto naturale.

1.° DELL' EGUAGLIANZA.

Dopo le osservazioni fatte fin qui sui tre caratteri assoluti e perpetui del diritto naturale considerato come prerogativa dell'uomo, cioè sull' utilità, l' indipendenza e la libertà, passiamo ad esaminare gli altri due caratteri egualmente perpetui ma *relativi*, proprj di questo naturale diritto. Questi, come fu detto, consistono nell'*eguaglianza* e nella *notorietà*: incominciamo dall' eguaglianza.

L' eguaglianza, nel senso suo il più universale, altro non è che: « L'identità di quan-
» tità riferita a due o più cose. » La quantità poi nel senso suo il più universale, benchè propriamente definir non si possa per essere un' idea semplicissima, pure si può connotare con altri termini, e però, volendola nominalmente definire, dire si potrebbe: « Quel modo
» di essere in virtù del quale una cosa si rende
» capace di incremento o di decremento. »
Qui noi parliamo della eguaglianza di diritto e non di quella di fatto. In questo senso non è altro: « Che lo stato medesimo dei diritti
» naturali umani, in quanto in ogni individuo
» non sono o maggiori o minori che in ogni
» altro individuo. » Si potrebbe anche dire, non essere altro che: « L'identità di misura,
» ossia l'esistenza della stessa quantità di di-
» ritto in tutti gli individui umani. »

L' osservazione che abbiamo fatto relativamente alla libertà di essere cioè non un diritto a se, ma di formare un carattere di ogni diritto, conviene assai più alla eguaglianza di cui parliamo. Essa fra uomo e uomo si può dire propriamente essere la misura e la salvaguardia naturale dei diritti nel commercio degli uomini e delle società. Il diritto, come funzione utile od esercizio proficuo di una forza, forma propriamente l' entità del diritto, come fu già osservato.

L'eguaglianza fu posta fra i caratteri perpetui puramente *relativi*, cioè riguardanti le azioni fra uomo e uomo, a differenza dei diritti assoluti che prescindono da questo scambievole commercio.

Spesso si suole confondere dagli scrittori di naturale diritto il fondamento dell'eguaglianza coll' eguaglianza medesima. La somiglianza di qualità o di rapporti, o se si vuole l' identità delle qualità, non costituisce rigorosamente l' eguaglianza, ma bensì la *rassomiglianza*. L' identità è appunto quella che costituisce il concetto *simile*: la diversità è quella che lo rende dissimile; ma due cose simili, ossia identiche in qualità, non sono sempre fra di loro eguali, ossia identiche in quantità, Due quadrati, due circoli possono essere e sono di fatto perfettamente simili; ma possono essere fra di loro disuguali. Si verifica dunque quando sono disuguali una identità di forma e una diversità di quantità. È necessario ritenere queste distinzioni per non errare ragionando degli umani diritti.

Tutti coloro che dalla più alta antichità fino ai giorni nostri parlarono dei diritti umani, riconobbero la eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. La morale di tutti i popoli e le religioni tutte dell' universo sanzionarono il precetto di fare agli altri ciò che si brama fatto a se stessi, e di non fare a loro ciò che non si vorrebbe fatto a se stessi. Con ciò fu consacrato dall' autorità delle religioni, da quella delle leggi e dal consenso universale il principio dell'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. Il filosofo, che ama di conoscere le cose per le loro cagioni, domanda qual sia il fondamento di questa *asserita* eguaglianza di diritto? Dicesi eguaglianza di diritto per distinguerla dall' egua-

glianza di puro fatto, anche rispetto alle facoltà attribuite dalla natura ad ogni individuo. Niuno ignora che tutti gli individui umani non nascono dalle mani della natura pari di forze fisiche ed intellettuali. Più ancora: l'età stessa, l'educazione, le vicende della fortuna, le malattie e cento altre circostanze frappongono grandiose differenze fra le forze e lo sviluppamento delle facoltà degli individui. Questo fatto notorio non abbisogna di prove speciali. Ma se è vero che il diritto è fondato sul fatto risultante dai rapporti reali e imperiosi della natura, dove troveremo noi il fondamento della pretesa eguaglianza di diritto fra uomo e uomo? Questo fondamento verificar forse non si deve dal canto dello stato reale di fatto della costituzione naturale dell' uomo, operata dalla natura? Ora se in questa costituzione si ritrovano queste disparità, dove troveremo noi i fondamenti dell' eguaglianza?

Qui abbiamo sott'occhio un vero conflitto di concetti, anzi una formale contraddizione in termini. Se dunque questa eguaglianza veramente esiste, essa dedur si deve da altri aspetti o da altri rapporti dello stesso soggetto: questi aspetti e questi rapporti in che consistono?

Esclusa l'idea dell'aspetto materiale di fatto concreto, convien salire ad un altro principio più eminente. Per ben rilevarlo io domando se, posta anche la disuguaglianza asserita di fatto, si possa stabilire il principio della reciproca dipendenza fra uomo e uomo?

Voi mi rispondete di no, poichè si dovrebbe venire alla conclusione che l'uomo debole o ignorante debba servire per diritto al più forte ed al più avveduto: dato questo principio, converrebbe distruggere tutto quanto l' edificio dei diritti e sostituire la forza alla ragione. A questo vostro argomento io rispondo, che esso sembra involgere una viziosa petizione di principio, a meno che non mi mostriate un altro mezzo termine che possa conciliare la disuguaglianza reale di fatto colla eguaglianza effettiva di ragione. Col vostro argomento voi supponete realmente l'uomo indipendente dall' altro, perchè tacitamente lo supponete pari all'altro. Da questa parità appunto è tratta la regola che *par in parem non habet imperium.* La parità dunque forma il fondamento stesso della indipendenza fra uomo e uomo. Dunque si deve provare appunto questa parità, altrimenti cessa il fondamento stesso della reciproca indipendenza: ora voi col vostro argomento supponete, ma non provate questa parità. Dunque voi ponete per principio ciò che abbisogna di prova; dunque il vostro argomento si risolve in una viziosa petizione di principio; dunque conviene trovare un altro mezzo termine per provare la vostra conclusione: questo mezzo termine qual'è?

Tutti gli alberi sono egualmente alberi, ma non tutti gli alberi sono eguali. Con questa frase quale idea indicate voi? Voi mi dite che tutti gli alberi hanno la stessa costituzione, la stessa economia, le stesse leggi estrinseche, sia

meccaniche sia chimiche, malgrado la loro rispettiva differenza. Le differenze che esistono fra gli uomini non sono così grandiose come quelle che esistono fra gli alberi: una sola specie esiste di uomini, a malgrado le differenze delle razze distinte dai naturalisti; e le differenze sono *modali*, non essenziali. Vi ha dunque simultaneamente fra gli individui umani un complesso di simiglianze essenziali, accoppiato a differenze modali. Di fatto se riguardiamo l'uomo fisico, la sua costituzione, i suoi bisogni, la sua origine e il suo fine, e tutto il corredo delle prerogative conseguenti sono perfettamente simili, malgrado le differenze accessorie, e dirò così modali ed eventuali che distinguono l'uno dall'altro individuo. Sopra le *somiglianze essenziali*, costanti, perpetue si fonda appunto la *parità* da noi ricercata. Quando dunque si parla della disuguaglianza di fatto, nata dalle differenze sopra annoverate, questa disuguaglianza non cade, nè può cadere che su cose *accessorie, modali* ed *eventuali.* Con questa distinzione si possono togliere tutte le apparenti contraddizioni sopra esposte, e pare che si possa logicamente conciliare la disuguaglianza di fatto colla eguaglianza di diritto.

Non abbiamo però ancora colto il vero mezzo termine. Per trovarlo e dimostrarlo è mestieri di fare due importanti e vere distinzioni: la prima fra il diritto considerato in se stesso, e l'*oggetto* del diritto che è la cosa su cui egli si versa; la seconda fra l'autorità propria di diritto, e la *potenza* interiore ed

esteriore personale, onde *esercitare* questa *autorità*. Quello che appellasi *Jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come, per esempio, l'anima; per lo contrario l'*oggetto* su cui il diritto si versa, può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *Jus* di dominio reale è una cosa intellettuale ed indivisibile; per lo contrario l'oggetto del dominio è una cosa materiale come l'oro, i campi, le case, ec. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitano in diversi corpi di grandezza disuguale, benchè esse siano fra di loro eguali; anzi un' istessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza senza scemare od aumentare niente della sua sostanza, così i diritti umani possono riguardare od agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro intrinseca qualità. Così si verifica come esse, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani ed esercitandosi su di oggetti *disuguali*, nell' atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi, fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti posti alla guardia l' uno di un picciolo effetto, e l' altro di un assai maggiore, non si possono l'un l' altro soverchiare per rapirselo, e quantunque vengano caricati di pesi disuguali, non lasciano però di essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna, ed il grande nel suo cocchio dorato sono egualmente *inviolabili*, e su disuguali oggetti manifestano una

pari forza ne' loro diritti. In breve l'eguaglianza risiede nei diritti, e la disuguaglianza nei soggetti esterni su cui si esercitano.

Passiamo ora alla seconda distinzione fra l'autorità e la potenza. Parlando rigorosamente si deve porre come certo che a tutti gli uomini, malgrado la disparità di forze fisiche o intellettuali, la *natura compartì un' autorità propria di diritto*, ossia un dominio, una libertà ed una tutela per procacciare la propria conservazione, accoppiata al personale perfezionamento (§ VI). Questa verità fondamentale non può soffrire eccezione nè limitazione: essa è fondata sulla costituzione essenziale e sulla tendenza indeclinabile di ogni uomo. Se voi volete pure negarla al debole o a chi è meno felicemente costituito, dovreste per lo stesso motivo negarla al forte ed al meglio dotato dei doni di natura. Sì l' uno che l' altro cercano il loro meglio, ed hanno rispettivamente diritto ai mezzi della loro rispettiva conservazione e perfezione. Le facoltà fisiche ed intellettuali sono gli *strumenti* coi quali si esercita l' autorità di diritto, e non costituiscono l' essenza stessa di questa autorità.

Pregovi a rilevar bene questa differenza. Dato l' intento, io determino tosto i poteri *necessarj* ad effettuarlo, astrazion fatta se in atto pratico io li possegga o no. Questi poteri si possono dire *finali e teoretici*, perchè fissati in forza soltanto del *fine* e per un' operazione razionale della nostra mente, astrazione fatta dallo *stato* di fatto concreto dell'ope-

ratore. Il dominio, la libertà e la tutela formano la somma di questi poteri finali teoretici, i quali servendo al fine proposto furono chiamati *diritti*: in essi cade la *eguaglianza* di cui parliamo. Questi poteri finali e teoretici sono distinti dai poteri *esecutivi e pratici*, i quali sono soggetti alle leggi della necessità e quindi a *gradi* diversi; ma questi gradi sono in tutti *inviolabili* per l'identità dell' autorità di ragione esistente in tutti. Inviolabile è dunque egualmente fra gli uomini il giusto *esercizio* di ogni loro diritto: questa *inviolabilità* è perfettamente *eguale* fra tutti, benchè disuguali ne possano essere i mezzi; nella stessa guisa che eguale è l' impenetrabilità de' corpi, benchè disuguali ne possano essere le masse.

Spingendo dunque le considerazioni ai loro confini dir si potrebbe, che la ragione filosofica dell' eguaglianza, in ultima analisi si risolve nella *identica inviolabilità* della rispettiva autorità di diritto dei diversi umani individui. Fu detto che gli uomini nascono e si conservano liberi ed eguali in diritto. Parmi che con maggior esattezza dir si poteva, che gli uomini nascono con *diritti simili ed egualmente inviolabili.* Nel modo comune di pensare i diritti si estendono sì alla *potenza* operante che all'*oggetto* loro, e però si presentano con quella giusta disuguaglianza che nasce dalla legittima autorità personale. Ad evitare dunque ogni equivoco e controversia, era meglio valersi di questa nostra locuzione. Ridotta la cosa a questi ultimi termini cessa

ogni conflitto fra la disparità di fatto, sia nelle facoltà sia nei mezzi, sia negli oggetti materiali del diritto, e la parità di ragione, di cui parliamo. Questa parità di ragione non è tratta dalla considerazione della misura comune dei *mezzi* o degli strumenti concreti di *fatto*; ma dalla natura razionale dei mezzi e degli strumenti di *ragion* finale e teoretica nel modo sopra spiegato. Siamo conseguenti: noi fissiamo prima un ordine di mezzi e di stromenti razionali in mira al fine come un modello ideale di perfezione. Ciò fatto, tentiamo di coordinare le cose di fatto giusta questo fine, e in conseguenza passiamo ai mezzi ed agli stromenti *positivi*, cui ordiniamo, per quanto si può, giusta il modello ideale. La parità di ragione appartiene all' ideale, l' inviolabilità al positivo. L'inviolabilità non ammette gradi. Essendo dunque identica in tutti i soggetti, identica è la misura della rispettiva *facoltà* di esercitare i proprj diritti ed i proprj doveri, e di esigere dagli altri la prestazione di ciò che ci è dovuto ed il rispetto di ciò che ci appartiene. In questo ultimo concetto consiste veramente l'eguaglianza naturale di diritto; e però in vece di usare della vaga parola di eguaglianza e di fondarne il motivo nella pura *somiglianza* di fatto, parmi che nell' ordine di ragione si doveva ricavare dal *fine* stesso del diritto naturale ed appoggiare specialmente all' identica inviolabilità, competente a tutti gli uomini, prescindendo da ogni disuguaglianza tanto nelle *facoltà*, quanto negli oggetti materiali. Ricavare il diritto di egua-

glianza da queste facoltà e da questi oggetti, egli è lo stesso che voler stabilire la *potenza* in conseguenza degli stromenti e degli oggetti sui quali si esercita la potenza medesima. Questa maniera di ragionare è precisamente il rovescio di ogni buona logica e filosofia. Argomentate invece dalla tendenza verso la felicità eguale per tutti, e voi stabilirete una eguale morale facoltà, ed un' eguale inviolabilità nell' esercizio di questa facoltà. Con questa idea si fonda anche il modello della *giustizia distributiva*, la quale segue la proporzione *geometrica*, e quindi un' eguaglianza rigorosa sotto un altro aspetto.

Per altro devesi osservare che l'officio primario delle socialità consiste appunto nel togliere o diminuire, per quanto si può, questa rispettiva disuguaglianza di fatto, e nel supplire, coi soccorsi della società e colla autorità delle leggi, alla rispettiva impotenza indotta dalla natura e dalla fortuna. Il primo e massimo beneficio della costituzione ed andamento della società, consiste appunto nel correggere questa disuguaglianza, salvo il diritto della reciproca comune indipendenza e libertà.

Tutto questo meglio si intenderà se richiamiamo le cose già esposte dal § 11 al 16, e meglio ancora si comprenderà collo sviluppamento delle dottrine del naturale diritto.

§ XXIII.

Come l'eguaglianza di diritto possa sola giustificare certe disuguaglianze di fatto.

Aggiungiamo di più, che la giusta disuguaglianza di fatto, specialmente dal canto dei possessi delle cose, e fin anche per i meriti e le ricompense, viene giustificata soltanto in forza dell'eguaglianza stessa del diritto. Io non potrei dimostrare meglio questo assunto che valendomi d'un esempio già inserito in uno scritto popolare, stampato fin nell'anno 1792. Robinson e Tadik colle loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta e sono gettati in un' isola dove si salvano. Le loro barche restate in possesso delle acque e dei venti vengono rotte e disperse, onde sono costretti di rimanere nell' isola senza poter più ritornare alle loro case. Per buona sorte in quest' isola si ritrovano delle case, ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse si trovano attrezzi di agricoltura ed agio bastante da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto fruttifero per seminare. Robinson e Tadik comprendono che per sostentarsi è necessario di coltivare la terra; quindi convengono di dividersela in proporzioni eguali e di ajutarsi nel resto delle occorrenze.

In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi

di più di grano; ecco quindi la disuguaglianza fra le due famiglie nei prodotti utili. Accade che Tadik viene a generare molti figli ed i prodotti del suo campo non bastano ad alimentarli tutti. Robinson per lo contrario non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo.

Quindi Tadik si presenta a lui e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano onde alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tal contratto, ed eccolo più ricco di Tadik anche rapporto ai fondi: così si verifica una *disuguaglianza* di *beni stabili.*

Finalmente cresciuti i figli di Tadik e trovandosi angustiati dalla moltitudine, e dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offrendogli di coltivare per esso parte del suo campo con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta, ed ecco stabilita non solo la disuguaglianza, ma anche l'*opposizione*, rapporto alla *proprietà*: Robinson possede ed Orondal no; Robinson comanda ed Orondal serve.

Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di questo racconto, queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia* naturale? Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'eguaglianza di diritto? Sì certamente, ed appunto hanno osservata la giustizia, perchè hanno operato a norma della eguaglianza. Ma realmente esse sono divenute fra di loro disuguali, lo con-

cedo; ma dico che appunto sono così disuguali e lo sono con giustizia, in vigore del principio dell' eguaglianza: nol comprendete ancora? Io mi spiego.

Ditemi: se al momento che Tadik e Robinson sbarcarono colle loro mogli, Tadik avesse ammazzato Robinson, avrebbe egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no: e perchè? Perchè, voi mi direte, Tadik non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non ne era egli padrone? Perchè, mi replicate, Tadik è un uomo come Robinson e niente più; e quindi se Tadik avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per egual ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Tadik: la qual cosa involge contraddizione.

Ma trovandosi essi in un luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito, al momento dello sbarco, a Tadik di spogliare Robinson de'suoi vestiti, e di legarlo come un cane e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no: e perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima: e poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra Tadik. Voi dunque sentite che almeno in quest' epoca l' eguaglianza è il principio di giustizia unica fra gli uomini; e che questa eguaglianza è fondata su di una verità fisica di fatto, cioè che ogni uomo tal quale è realmente in se stesso nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne, a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi

bisogni e nel suo fine, è simile ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari che nella divisione delle terre fu osservata l'eguaglianza fra le due famiglie.

Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo o dalla casa avanti il ricolto per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stato iniquità: e perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Tadik essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e nella sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliare l'altro del suo possesso per usurparselo. Che se volessimo concedere un tale diritto di usurpazione converebbe concederlo ad entrambi, poichè non vi è nessuna ragione di preferenza, nè nella natura delle cose, nè in alcun patto fra di essi stabilito; quindi un tale diritto oltre di essere barbaro, violento e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contradditorio.

Dunque necessariamente deve riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sicura la proprietà delle cose, e per cui debbe essère rispettata si è l'eguaglianza.

Ma Robinson e Tadik di già padroni del fondo coltivato colla loro industria divengono altresì padroni dei frutti che ne ricavano. Se dunque il fondo di Robinson produce di più del fondo di Tadik, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui Tadik è padrone del

meno. E siccome era in forza dell' eguaglianza che si rendeva inviolabile la sua proprietà, sarà appunto in forza dell' eguaglianza stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggior aumento di ricchezze, acquistato senza offendere i confini dell' eguaglianza altrui.

È ben chiaro che il di più che Robinson possiede, se non lo avesse acquistato rispettando l' eguaglianza sua con Tadik, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza, o con inganno, o con timore, egli non ne sarebbe divenuto nè manco sol tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente che avendolo acquistato coll' industria ed anche coll' aiuto di quella che chiamási fortuna, e così col non ferire niente il fatto altrui, egli deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo maggiore, in forza appunto del principio dell' eguaglianza.

Per ciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell' eguaglianza anche nella situazione in cui Robinson è ricco ed Orondal povero; in cui quegli è padrone e possidente, e questi servo e semplice agricoltore.

Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto egli violerebbe l' eguaglianza, e se taluno volesse giustificarlo autorizzerebbe un' incessante guerra fra gli uomini e ridurrebbeli allo stato dei brutti, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l' eguaglianza ben intesa e il ferreo ed orrendo diritto del più forte non v' è mezzo ragionevole.

Procediamo più oltre: queste famiglie si aumentano e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari si affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza sotto la condotta di un capo che si sono scelti, e questi respinge i corsari colla vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il capo che si è segnalato con decretargli una distinzione personale di onore estesa anche alla sua famiglia e discendenza. Direte voi che ciò violi il diritto di eguaglianza naturale? Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in sì fatta maniera; e quando, per un consenso unanime della nazione, un tale eroe ha acquistata l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo proprietario al pari di quello che colla sua industria acquista un dato fondo o ne raddoppia il ricolto. Quindi in virtù dell'eguaglianza, la quale fa sì che taluno non possa usurparsi ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più, in virtù, dico, dell'eguaglianza stessa il popolo e il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso; ed ecco che l'eguaglianza e la sola eguaglianza lungi dall'essere contraria rende anzi legittima la distinzione stessa dei ranghi. Così come essa è un freno per i superiori a non soverchiare illegittimamente gli inferiori, è del pari un freno per gli inferiori a pro de' superiori onde non sieno questi a capriccio spogliati de' frutti dell'industra, de' talenti e del coraggio.

Se vogliamo parlare con esattezza l' eguaglianza non è veramente un diritto, ma bensì essa è la misura e la salvaguardia naturale dei diritti fra uomo e uomo.

§ XXIV.

Osservazioni speciali sulla latitudine del principio dell'eguaglianza fra uomo e uomo.

Nella parabola ora riportata abbiamo fatto valere il principio dell'eguaglianza non solamente nelle cose che riguardano l'jus rigoroso, ma eziandio nelle *ricompense al merito*. Con questa applicazione ognun vede che la sfera dell'eguaglianza si estende molto al di là della provincia dell'jus rigoroso. Benchè il merito costituisca in qualche maniera una specie di diritto, ciò non ostante, nel concetto comune, non veste sempre un titolo perfetto ad ottenere la ricompensa. Il diritto perfetto importa un jus di coazione verso colui, che non presta ciò che ci è dovuto. Benchè al merito *si debba* la ricompensa, ciò non ostante nel comun modo di pensare questo dovere non importa dal canto del meritevole un diritto di *coazione* ad esigere la ricompensa medesima: sembra che la negazione della ricompensa porti piuttosto un senso di indignazione e di disapprovazione contro colui che la negò, anzi che il diritto di costringerlo a prestarla.

La parola merito si adopera in mille cir-

costanze tanto in un senso benefico quanto in un senso afflittivo. Le azioni buone, si suol dire, meritano premio: le cattive meritano castigo. Un innocente merita di esser illeso da ogni offesa: il probo di esser rispettato: il sapiente, il perito di essere stimati: l'uom di genio di esser ammirato: il virtuoso e l'eroe di essere venerati; e così del resto. Qual'è l'idea comune che sta sotto alla parola merito e al verbo meritare applicato in tutti questi sensi? Ognun sente che l'idea fondamentale racchiude tanto un diritto di necessità, quanto un diritto, dirò così, di convenienza, la quale fa pronunciare essere meritevole o immeritevole la persona dotata di certe qualità o autrice di certi fatti. Nella nostra lingua l'unica frase colla quale abbracciamo tanto il diritto perfetto, quanto l'imperfetto, si è la frase *aver ragione ad una data cosa.* In conseguenza di ciò il merito definir si potrebbe: « La ragione a qualche cosa indotta » da qualità o fatti attribuiti ad una persona. » In questa definizione parmi che stiano racchiusi tutti i termini convenienti al merito preso nelle varie sue significazioni. In senso di rigoroso diritto quando dicesi che un delinquente ha meritato la tal pena, egli è lo stesso che dire che la società *ha ragione* a castigarlo, cioè diritto a punirlo, in conseguenza del fatto criminoso imputato, ossia attribuito a lui. Viceversa quando dicesi che un guerriero per un'azion segnalata merita una ricompensa pecuniaria od onorifica si esprime aver ragione ad ottenere la ricompensa

medesima. Qui il diritto non è perfetto ossia non presta azion giudiziaria surrogata alla coazione, ma presta un diritto di semplice convenienza.

Ma, se il diritto di convenienza non può somministrare un titolo forzato per *attribuire* la ricompensa al merito, pare che il diritto rigoroso sottentri per conservare la ricompensa ottenuta. Anche nelle cose potestative, come, per esempio, in tutti i contratti ed in altre obbligazioni convenzionali, ognuno è libero di pattuire o non pattuire; ma, stretto una volta il patto od accordata la cosa convenuta o donata, il diritto conseguente diventa perfetto, ed autorizza ad usare la coazione per conservare il diritto conseguito. Ciò deriva dal principio fondamentale dell'eguaglianza di ragione, quale fu sopra spiegato.

Per la qual cosa si incomincia a travedere quanto ampio e dirò meglio universale sia l'impero del principio dell' eguaglianza, perocchè esso non abbraccia soltanto gli atti che partoriscono l'azion giudiziale, ma quelli eziandio che sono determinati da un semplice diritto imperfetto o di convenienza.

La distinzione di queste due specie di diritti è veramente più estrinseca ed artificiale, che intrinseca e naturale. Dal momento che uno presta un servigio utile, al quale per rigoroso dovere sociale non era tenuto, sembra che ne debba venir dietro per giustizia anche la ricompensa.

Qui però cade una distinzione la quale sembra giustificare la comune maniera di pen-

sare: ciò che distingue la *probità* dalla *virtù* sta nell'essere la prima ristretta al puro dovere la seconda estendersi ad un atto utile ma non doveroso. Quindi la virtù sociale, distinta dalla semplice rettitudine o probità, dir si potrebbe: « L'abito di fare cose utili ai » suoi simili oltre la misura del rigoroso do» vere ». Quando taluno pratica un atto strettamente virtuoso nel senso ora spiegato, esso esercita un atto, il quale sorpassa i limiti del rigoroso contratto sociale; egli sembra, dirò così, proporre alla società un nuovo contratto speciale benefico, al quale la voce dell'equità sembra attribuire specialmente la ricompensa. E siccome il contratto virtuoso, dirò così, non era compreso nel contratto doveroso generale della socialità, così la ricompensa si considera come estrinseca a questo contratto doveroso generale, e quindi in se stessa facoltativa; e però non si dà a lei il titolo di diritto perfetto; stante che questo diritto perfetto si considera sol proprio del contratto doveroso generale suddetto.

Per altro se poniam mente al fine generale che hanno gli uomini di ottenere il meglio possibile, e se combiniamo questo fine col principio dell'eguaglianza di ragione sopra spiegato, si troverà esser vera la proposizione che la distinzione di jus perfetto ed imperfetto è più artificiale che naturale, più estrinseca che intrinseca. Ciò avviene in ogni specie di leggi fatte dagli uomini, e preordinate dalla ragione umana; ivi si contemplano, dirò così, i tratti più importanti e di assoluta necessità di quello che entrare negli atti eventuali e

di semplice comodità. Ma il filosofo che contempla le cose nella loro piena universalità deve determinare i suoi giudizj in conseguenza dei veri reali aspetti delle cose medesime. Sotto di questo aspetto svanisce la distinzione di diritto perfetto ed imperfetto, specialmente nelle cose che riguardano il merito e le ricompense. Per lo contrario sorge il dovere sociale comune di incoraggiare e ricompensare il merito, come produttore dei migliori frutti della socialità. Nell'ordine morale di ragione il modello che si assume è il più perfetto: il suo fine è il miglior essere degli uomini e delle società. Dunque tutto ciò che cospira ad ottenere questo intento entra necessariamente a far parte di questo modello. Dunque non vi può essere distinzione di perfetto o d'imperfetto nei mezzi considerati in relazione a quest'ultimo fine. Se i mezzi sono necessarj essi costituiscono una parte integrante di quest'ordine al pari degli altri mezzi tutti. Dunque se il merito che produce o che nasce dalle azioni virtuose è un mezzo necessario al miglior essere degli uomini e delle società, sparisce ogni distinzione di diritto perfetto od imperfetto usitato nella maniera comune di pensare.

Ritornando al nostro proposito ognun vede che la eguaglianza di diritto forma la misura e la salvaguardia non solo dell'jus rigoroso, ma eziandio del diritto di semplice convenienza nei modi e termini che abbiamo ora esposti. Da ciò si può dedurre quale sia la latitudine del principio dell'eguaglianza di

ragione regolatrice degli atti e della stima eziandio fra uomo e uomo.

Volgiamo ora le nostre considerazioni sullo stato sociale. Tutto considerato ci avvediamo di aver in mano uno de' più importanti elementi dell' ultima civilizzazione d' un popolo. In questo ultimo periodo la sana opinion pubblica forma il precipuo motore dello stato: il merito viene prima stimato dall' opinion pubblica, che premiato dall' autorità: il bisogno della ricompensa è sentito come un *bisogno pubblico*, e convertito in dovere positivo. Corrotta o immatura è quella società di uomini la quale non sente la stima del merito o che l' applica malamente: barbaro o cattivo quel governo che o non lo ricompensa, o che lo pospone agli intriganti e agli schiavi: illuminato è quello che lo approva, lo incoraggia, lo ricompensa e lo colloca secondo la sua importanza. Così il senso morale sviluppato, illuminato, raffinato, nell' atto che seguirà i dettami della giustizia figlia dell' eguaglianza, produrrà la perfezione, il ben essere e la potenza maggiore delle società. Tempo verrà che la teoria dei meriti e delle ricompense detterà un codice sol degno degli uomini consci della pienezza dei loro diritti, ed avveduti sulla migliore loro conservazione. Se i titoli del merito non possono essere tutti annoverati, si possono ciò non ostante segnare i principali: se non si possono fissare i titoli del merito, si possono però e si debbono fissare i titoli del *demerito*. Allorchè il merito entra nella direzione della cosa pubblica; allorchè le leggi

accordano date facoltà in vista del medesimo, si debbono fissare i titoli del *demerito* per escludere un cittadino da una data facoltà accordata dalle leggi, o privarlo di un beneficio legalmente ottenuto. L'onore o la stima altrui è un bene pell'uomo più prezioso delle ricchezze. L'opinione pubblica è il demanio primo del merito al quale tutti gli uomini virtuosi hanno perfetto diritto. Gli uomini abbisognano di norme *certe, approvate, riconosciute*, altrimenti non vi è più nè libertà nè sicurezza, nè proprietà; e però la giustizia pubblica e privata fra uomo e uomo, esige anche nelle materie che interessano la stima, guarentigie certe, estrinseche, visibili, affinchè non sia violata la reciproca eguaglianza e libertà.

Bastino ora le cose dette, per dare un saggio della sfera alla quale si estende la eguaglianza di ragione.

§ XXV.

Della notorietà come carattere di diritto necessario naturale.

Il quinto ed ultimo carattere, che forma il secondo dei rispettivi del diritto naturale (Vedi § 16), si è quello che appellammo *notorietà*. Qui la notorietà si prende come effetto di una cagione valevole a farci acquistare la cognizione d'una cosa. La semplice *potenza*, appellar si potrebbe *notificabilità*, anzi che notorietà. So che la parola di *notorio* si ado-

pera per dinotare una cognizione diffusa nel pubblico, ma dessa si può assumere anche in un più largo senso, cioè per significare essere la cosa dedotta a cognizione anche privata.

Si può render nota tanto una cosa per se sensibile, ma a noi occulta, quanto una cosa per se insensibile, e quindi sottratta a' nostri sensi; tanto in un caso quanto nell'altro la *notificazione* è « una funzione mediante la » quale si deduce a nostra cognizione l'esi» stenza, o lo stato d'una cosa prima sco» nosciuta ». Talvolta la notificazione non produce immediatamente l'effetto suo di render palese, o sia d'ingerire senz'altro la cognizione della cosa, ed allora sono necessarie le induzioni. Ma allora quando abbisogniamo di induzioni la cosa non *rendesi notoria* come ognun sa.

La notorietà dunque considerata in se stessa si può definire: « La cognizione d'una » cosa in quanto è portata alla comune in» telligenza ».

Il *notorio*, il *palese*, il *manifesto*, si sogliono promiscuamente usare nel linguaggio comune. Talvolta si applicano alle *fonti* della cognizione, e talvolta si applicano all'interno dell'uomo: sempre però si accenna una relazione alla nostra intelligenza. Ora domando in quale maniera dir si possa che la notorietà riesca un carattere rispettivo del naturale diritto, moderatore dell'umano commercio? A questa quistione rispondo primieramente distinguendo gli *atti* ne' quali è necessaria la notificazione o la prova, da quegli

atti nei quali non rendesi necessaria. La notificazione e la prova non rendesi necessaria in tutti quegli atti, i quali sono determinabili in conseguenza di viste *teoriche generali.* Tali sono, per esempio, molti doveri negativi fra uomo e uomo: non ucciderai, non dirai il falso testimonio ec., sono precetti, i quali non abbisognano nel loro esercizio di alcun atto speciale notificativo dal canto di colui che ha diritto di non essere offeso. Viceversa il precetto di non rubare presuppone la cognizione che il dato oggetto sia di altrui proprietà; e però pel suo pratico esercizio abbisogna della notorietà della proprietà altrui. Fatta questa distinzione, ognun vede che la notorietà, non si può annettere che a quegli atti, i quali, in linea di ragion generale, non si possono determinare senza eccezione, e che per conseguenza abbisognano di mezzi speciali per conoscere lo stato delle cose atte a produrre un diritto, od una obbligazione. Tali per esempio sarebbero tutti gli atti *potestativi* o *convenzionali*, tali gli altri atti speciali per i quali nasce un titolo positivo inducente rapporti di diritto.

Mi si domanderà perchè la notorietà possa riuscire un carattere *necessario* di diritto in questi atti: la ragione è manifesta. Le anime umane non sono fra di loro in un'immediata comunicazione: la macchina umana vi sta fra mezzo. *Fisico* adunque è il commercio fra uomo e uomo, come fisico è il commercio fra l'uomo e l'universo. Ciò posto, distinguendo le cose e le persone, noi trovia-

mo un' assoluta necessità di avere *connotati esterni*, mediante i quali possiamo conoscere, tanto lo stato concreto delle *cose*, quanto lo stato concreto ed eventuale delle *persone*, e delle loro rispettive volontà. Da ciò ne viene che noi siamo per una *insuperabile necessità* costretti a valerci, nel commercio umano, della verità *estrinseca*, e non della verità intrinseca; e però di giudicare e di agire, non in vista di ciò che *sono* le cose, ma in vista di ciò che *appariscono*, e che *constano* a noi. Ma siccome noi intendiamo di dirigere i nostri giudizj e le nostre azioni a norma dello stato *vero* delle cose; perciò nel rilevare la verità estrinseca, noi siamo costretti a valerci di una *notorietà provata*. In questa specie di notorietà noi tentiamo di raggiungere più che sia possibile la certezza, e in difetto di questa la *maggiore probabilità*. Da questo scopo si determinano tutte le forme estrinseche degli atti di diritto umano, non determinabili dalla ragion generale, come pure si fissano tutti i doveri risguardanti l'uso della parola e dei mezzi equivalenti alla parola medesima. Il *vero* ed il *giusto* sono essenzialmente connessi. Quindi la certezza forma parte *integrante*, e una condizione essenziale dell' esercizio dei diritti, e dei doveri fra gli uomini, tal che l'ordine sociale di ragione sarebbe totalmente sconvolto, se i rapporti della certezza o della rispettiva probabilità fossero violati: da ciò deriva per esempio, il diritto di punire il falso dannoso dei diritti altrui, e nello stesso tempo da ciò deriva la necessità

di accertare l'autorità giudicante dei fatti nei quali si fonda il diritto delle parti litiganti, e cento altre simili cose sanzionate dalle buone legislazioni.

Salendo a considerazioni generali, noi troveremo esistere un diritto *notificativo* e *probatorio*; questi formano i due *aspetti* di quello che io appello diritto di notorietà. Egli diviene così regolatore degli atti pubblici e privati, che noi siamo costretti ad agire e giudicare *soltanto* in conseguenza di quello, cioè astrazion fatta, se dopo tutte le fatte diligenze si possa errare, od offendere il diritto altrui. Questo è un caso della collisione dei diritti, indotta da una prepotente *necessità*. Bilanciando di fatti tutti gl'inconvenienti, che possono derivare da un'arbitraria congettura puramente di ragione, cogli inconvenienti che possono nascere attenendoci alla verità estrinseca, noi troviamo che per evitare il peggio siam tenuti a far valere questa ultima, come unico criterio di ragion naturale necessaria, senza curarci dei possibili occulti effetti, che ne possono derivare. Ognuno conosce pur troppo a quali conseguenze tragga il tirannico e inquisitorio criterio della *informata conscienza*. Ognuno conosce quante ingiurie, quante lagrime e quanto sangue abbia cagionato il *sospetto*, vale a dire i giudizj arbitrarj, dettati dalla sola diffidenza. Parimenti sono troppo noti i disordini gravissimi prodotti da quelle procedure civili, tanto degli atti volontarj, quanto giudiziarj, nelle quali non furono assoggettate le prove a regole fisse; ma tutto

fu lasciato all'arbitrio mutabile di giudici ignoranti o passionati. Finalmente nelle vicende della vita in cui le memorie delle cose periscono, nel corso degli anni in cui il tempo fa sparire le tracce dei fatti, ognun sa essere necessarie certe guarentigie assicuratrici dei diritti di un innocente, ma ignorante posterità, e per altri infiniti usi necessarj della vita. Ma se dietro i canoni della buona logica critica, cioè dell'arte di verificare i fatti dedotta dalle leggi costanti della natura umana, e dal corso stesso fisico delle cose, non si fossero stabilite certe norme di ragione, ognun sente a quale imbarazzo, confusione e peripezìe, sarebbe esposto il corso degli affari sociali. Per la qual cosa siamo costretti a conchiudere esservi un *diritto notificativo* e *probatorio* di rigorosa ragion naturale mediante il quale esercitar si debbono in società tutti gli atti, non determinabili in via di ragion generale, e senza eccezione.

Benchè questa importante conclusione non sia stata convenientemente avvertita, pure ne fu sempre in tutte le incivilite società sentita l'importanza, o dirò meglio l'impero prepotente. Incominciando dagli atti legislativi, e discendendo fino ai più minuti atti di commercio, noi vediamo che, a proporzione che le società si perfezionano, il sistema notificatorio e probatorio va a pari passo estendendosi e raffinandosi. Lo stabilimento non solamente degli atti autentici, ma eziandio dei pesi, delle misure, delle monete, dei bolli, dei segnali di onorificenza, dei vestiti di uf-

ficio, delle bandiere e di cento altre cose simili, prova visibilmente e luminosamente questa verità; e nello stesso tempo poi dimostra quanto ampio sia l'impero della notorietà considerata come carattere esterno, o dirò meglio come requisito necessario dell'ordine morale di ragione nelle relazioni fra uomo e uomo. Ciò che diremo in appresso, parlando del diritto positivo ne' suoi rapporti al diritto naturale, ci farà più estesamente sentire l'estensione e l'importanza di questo impero. Frattanto giovami di osservare che dalla maniera di cogliere e di stimare i rapporti della notorietà, dipendono molti canoni di naturale diritto, come dall'ignoranza di questi rapporti nascono mille false conseguenze. Fino a che di fatto si considera la notorietà, come cosa *meramente accessoria*, estrinseca e di umana instituzione, non si possono nè stabilire dogmi rigorosi di diritto necessario, nè provvidenze avvedute di pubblica e privata utilità. Nell'epoca dei lumi e della ragione non basta fidarsi al confuso senso morale che, a loro insaputa, guida gli uomini ed i governi, ma è necessario di cogliere i rapporti della stretta e provata necessità, onde compiere tutto l'edificio dell'ordine morale di ragione.

§ XXVI.

Della opportunità come carattere di diritto necessario.

Fino a qui, nel ragionare dei cinque caratteri, cioè dell'utilità, dell'indipendenza, della libertà, dell'eguaglianza e della notorietà, noi abbiamo considerato lo stato degli uomini e delle società, come *fisso* e *identico*, o a dir meglio non abbiamo supposto o almen contemplato una *successione* di *diverse posizioni* indotte dal tempo e dalla fortuna, e però non abbiamo computato nei nostri calcoli i rapporti attivi, che l'impero inevitabile del tempo e della fortuna suole, per legge insuperabile di fatto naturale, indurre fra gli uomini e le società. *Novator omnium maximus tempus*; ciò non si verifica solamente fra le generazioni, ma nel circolo eziandio ristretto della sola vita dell'uomo individuo. Ivi noi troviamo verificarsi diverse posizioni, in virtù delle quali egli rendesi capace all'effettivo esercizio di certi diritti e doveri, di modo che, se per una astratta considerazione affermiamo competere all'uomo certi diritti, noi però in atto pratico troviamo, che abbisognano certe altre circostanze per essere speditamente ed immediatamente da lui esercitati. Da ciò noi incominciamo ad accorgerci che nella dottrina dell'ordine morale di ragione, deve entrare un altro carattere, ossia un altro elemento *relativo* alle *diverse posi-*

zioni, in conseguenza del quale si possono regolarmente esercitare certi diritti ed adempiere certi doveri.

E per incominciare dalle cose più note, quali sono le private, noi facciamo osservare che al bambino che nasce sotto la protezione delle leggi sociali, vengono, come ognun sa, attribuiti tutti i diritti proprj dell'umanità, ed eziandio i diritti di dominio reale, proprj all'uomo adulto. Ma perchè voi attribuite questo diritto al bambino? È egli forse capace ad esercitarlo? Voi mi rispondete di no; e perchè? Perchè, voi mi dite, l'età e l'esperienza non gli hanno per anco attribuito le facoltà convenienti ad esercitare da se stesso i diritti che gli competono. Ma quando arriverà quel giorno che esso possa essere giudicato capace alle funzioni degli uomini adulti? Questo dì sarà quello in cui avrà acquistato un illuminato e fermo giudizio moderatore delle proprie idee e delle proprie affezioni, e sarà divenuto previdente ed avveduto nelle diverse vicende sociali e nel commercio degli altri suoi simili, che amministrano da se stessi le cose loro. Concentrando la nostra attenzione su di questo ultimo punto, noi troviamo che l'esercizio dei diritti e dei doveri esige una certa *maturità* dal canto degli uomini e delle cose, a malgrado che il titolo del diritto possa preesistere intiero ed inviolabile. Questa maturità considerata nell'uomo induce per correlazione l'*opportunità* nell'esercizio dello stesso diritto. L'opportunità non cade su i fondamenti, ma bensì

sulle circostanze che possono *effettuare* realmente e praticamente il diritto medesimo. » *Opportuno* dicesi tutto ciò che in un dato » tempo può servire a soddisfare ad un dato » bisogno od intento ». Il *poter* servire come mezzo ad un intento senza considerare uno più che un altro tempo, non rende opportuno, ma semplicemente *acconcio* od *idoneo*.

Tutte le cose, si suol dire, *hanno il loro tempo*. Dunque tutte le cose non si possono utilmente fare in tutti i tempi. Vi ha dunque tempi *convenienti* e *sconvenienti* per fare le cose; ed in altri termini, tempi *opportuni* ed *inopportuni* per certe funzioni. Qui l'opportunità o l'inopportunità si riferisce all'*effezione* della funzione, in quanto produce il suo intento: la felice riuscita *ottenibile* solamente in date circostanze e non in altre, somministra il fondamento all'opportunità. Se tutte le umane azioni non si facessero nel tempo, esso non diverrebbe il *segnale* di certe combinazioni, che si verificano in un dato momento e non in un dato altro. Ritenete però che il tempo non è che una *cifra rappresentativa* di queste combinazioni. Tutte le cose hanno il loro tempo. Dunque tutti i tempi non sono proprj per l'esercizio di certi diritti, di certi doveri, di certe azioni, di certe virtù. Dunque, col far le cose fuor di tempo, o si produrrà un male effettivo, od almeno la frustrazione dell'opera. Dunque col non fare le cose a tempo si produrrà un male, o si lascerà un bisogno non soddisfatto. Dunque sarà regola fondamentale

dell'ordine morale di ragione di *agire a tempo* ed a norma delle esigenze del tempo. Questa regola non si discosta da quella della *necessità*, ma essa è quella della stessa necessità considerata nell' *ordine successivo* di fatto della vita degli uomini e delle società.

E qui notisi, che in diritto naturale l'*opportunità* costituente un titolo di ragione, involge la *necessità* di ottenere il meglio e di evitare il peggio in *date circostanze*. Così dal troppo generale si incomincia a discendere al particolare.

Ora passiamo a qualche applicazione. Fu qui notato dai politici che non basta osservare se una legge sia buona, ma convien vedere se sia opportuna ad un dato tempo e ad un dato luogo. Fingiamo di fatto che presso la maggior parte di un popolo non sia effettuata la perizia di leggere e scrivere, sarebbe egli ragionevole dettare un codice civile, che presuponesse questa perizia diffusa nel maggior numero? Assoggettereste voi per obbligo universale i cittadini a stendere tutti i loro atti interessanti in iscritto? No certamente: ogni savio legislatore, anche dotato della vista di un modello perfetto, interrogherà se stesso, se gli uomini, fra i quali desidera di vederlo effettuato, siano capaci a mandarlo ad esecuzione. Quando, tutto considerato, egli vedrà non esser ciò possibile, tralascerà l'ottimo impraticabile per attenersi al solo bene praticabile. Egli dirà con Solone: « O Ateniesi, le leggi che io vi do non » sono le migliori possibili, ma solamente

» quelle che potete sopportare ». In ciò egli serve ad una prepotente legge antecedente di natura, la quale ha assoggettato la capacità morale delle nazioni ad un graduale sviluppamento, le leggi del quale non si possono sorpassare da veruna umana potenza. Qui giova richiamare quanto fu osservato nel § 9 fino al 12, e nel § 15.

Da ciò giova rilevare che il *tempo* forma anch'esso una fonte di diritto naturale necessario tanto per la scelta dei governi, quanto per la natura delle leggi, e quindi per istabilire certi diritti pratici nel corso della vita degli uomini e delle società. Il diritto naturale, come fu già osservato, è di ragion necessaria ed immutabile, ma considerato nelle sue particolarità, egli è di *posizione mutabile* quanto le vicende della natura e della fortuna, tanto della specie quanto degli umani individui. Vi avrà dunque un ordine morale di ragione delle successive innovazioni per l'effezione pratica di certi diritti e doveri: la legge direttrice di quest'ordine si è l'*opportunità*, la quale dal canto delle disposizioni personali importa la maturità, e dal canto delle combinazioni delle cose importa l'*eseguibilità* senza impacci e senza altre condizioni.

Io non credo che verun uomo ragionevole impugnar possa questo principio, senza distruggere da capo a fondo ogni elemento del naturale diritto. È vero o no, che il successivo perfezionamento degli uomini e delle società è il fatto il più notorio ed il più evidente che si presenti alla faccia del sole?

Mirate questi campi, questi orti, queste città, questi villaggi, questi scritti, tutto in somma il mondo delle nazioni atteggiato su quello della natura, e ditemi se sia questo il mondo dell'uomo condannato nei boschi a pascersi di ghiande? Ditemi ancora se in questa incivilita Europa la faccia del suolo fosse, alcuni secoli fa, ordinata da per tutto come in oggi? Se questi fatti sono intuitivamente evidenti, come negare la cagione che li produsse? Per lo contrario tutta la storia ci attesta che gli anni perfezionano gli uomini, ed i secoli le nazioni, purchè imperiose circostanze non resistano a questo mirabile progresso.

Ma, se tale è l'ordine di fatto naturale, noi dobbiamo porre l'impero del tempo come una legge antecedente di natura almeno fra di noi, e quindi dobbiamo adattarvi i dogmi del diritto naturale, e formare indi un ordine morale di ragione corrispondente a questa legge imperiosa.

Mi si domanderà, se la opportunità formi per gli uomini e per le società un titolo di diritto necessario importante una vera coazione verso chiunque resistesse alla legge dell'opportunità? A questa quistione io ne contrappongo un'altra. Ditemi: se un pupillo od un minore, fatto maggiore, trovasse resistenza dal canto del suo tutore o curatore a desistere dalla tutela o cura assunta, e volesse tenerlo ancor soggetto, avrebbe o no diritto di costringerlo a lasciargli libera la sua amministrazione? Poniamo un altro caso: questo

minore fatto maggiore ed occupato in affari stranieri, pensa di affidare l'amministrazione del suo patrimonio ad un curatore di cui fu contento; ma questo amministratore ricusa non solamente di rendere i conti, ma eziandio pretende di non essere sorvegliato nella sua amministrazione dal suo padrone fatto maggiore: ditemi, avrebbe o no diritto il padrone di costringere questo amministratore, che d'altronde non ama di rinunciare, a prestarsi alla resa di conto ed alla sorveglianza voluta dal padrone? Che direste voi di quel podestà, il quale intimasse ad un proprietario d'una tenuta accresciuta di fresco da una alluvione di non coltivare oltre la misura antica, anche a fronte di una crescente famiglia? Che vietasse ad un negoziante di estendere oltre le sue speculazioni in una felice occasione per dare un miglior essere alla sua posterità? Che dicesse ad un artista o ad uno scienziato, tu non ti prevalerai delle nuove scoperte per accrescere nel concorso di pochi la tua fortuna e la tua fama? È vero o no che a questo capriccioso o tirannico podestà, tutti questi avrebbero diritto a resistere e a farlo star a ragione colla coazione pubblica surrogata alla forza privata? Consultate tutti i codici civili delle nazioni ben regolate, e rispondetemi.

In regola generale, posto che sia necessaria, ovvero in dato tempo opportuna una data funzione per produrre il meglio od evitare il peggio degli uomini e delle società, nasce un diritto così rigoroso, perfetto ed esecuti-

vo, come nasce il diritto speciale della *sussistenza*, e della *difesa* della propria persona e delle proprie cose. Il titolo è identico, l'effetto pertanto deve pur essere identico. In ultima analisi egli è lo stesso diritto naturale considerato nelle sue diverse varietà, nate nell'ordine successivo delle cose. Negare dunque l'*azione* naturale coattiva al diritto d'opportunità, egli è lo stesso che negare la tutela generale di ragione che forma parte essenziale della naturale padronanza umana. Fra il diritto perfetto, rigoroso, coattivo, che appelliamo di *opportunità*, e l'assoluta esterminata *schiavitù*, non vi è mezzo ragionevole. Questo diritto come serve ad *acquistare*, serve a *ritenere* ed a *ricuperare*.

§ XXVII.

Del diritto positivo e de' suoi rapporti col diritto naturale.

Sotto il nome di diritto *positivo* s'intende: » Il complesso delle regole moderatrici gli » atti umani fissati dalla umana autorità. Onde » ottenere il meglio od evitare il peggio. ».

Queste regole diconsi *positive*, perchè sono *poste* o *fissate* dalla umana autorità. Esse sono o sanzionate, o liberamente adottate dagli uomini come norma delle loro azioni: sono sanzionate se si tratta di leggi; sono adottate se si tratta di atti fra persone eguali e indipendenti, come sarebbe fra nazione e nazione.

Due caratteri si possono sempre distinguere in queste regole, l'uno di *fatto* e l'altro di *ragione*. Quello di fatto consiste nel *tenore positivo* della regola, astrazion fatta se sia buona o cattiva, giusta o ingiusta, necessaria o arbitraria, opportuna o inopportuna. Il carattere poi di *ragione* consiste nella sua *relazione* coll'*ordine necessario* ad ottenere il meglio od evitare il peggio. Buona, giusta ed opportuna dicesi la regola positiva quando in *tutto è conforme* a quest'ordine normale: cattiva, ingiusta e inopportuna quando in qualche cosa è difforme.

La regola difforme non merita il nome di *diritto*, ma sol di *abuso*. Merita dunque il nome di diritto la sola regola *uniforme* all'archetipo, o sia all'ordine che servir deve di norma alla regola fissata.

A fine di distinguere questi caratteri si suole chiamare *ordine positivo di fatto* quello che dall'umana autorità vien di fatto stabilito; ordine positivo di *ragione* quello che si dovette o si dovrebbe stabilire. Il *razionale* si suole talvolta far contrastare col *positivo*, o almeno si distingue da lui: la distinzione nasce dalla differenza che passa fra la ragione e l'autorità, fra l'ammettere una cosa per comando e ammetterla per dimostrazione. A parlare con verità in una legge positiva esiste un ordine *razionale qualunque*, posto che colla legge si cerca di ottenere un dato fine; ma altro è il dire che l'ordine della legge positiva sia razionale ed altro è il dire che sia *giusto e necessario*. Per essere giusto

conviene che sia *conforme* al *modello* dedotto dai rapporti reali della massima utilità esistente in natura; per essere poi necessario è d'uopo che tanto la sua *posizione*, quanto la sua tendenza non nasca dall'arbitrio umano, ma dalla forza stessa delle cose predominanti l'umana potenza. Allorchè dunque si distingue l'*ordine morale* di *ragion naturale* dall'*ordine morale* di *ragione positiva*, convien pensare che i due caratteri della *necessità* e della massima *utilità* vengono sempre sottintesi colla parola *naturale*. Per lo contrario quando si parla del positivo o se ne parla *com' egli è* o com' egli *deve essere*: se se ne parla com'egli è, allora si deve sottintendere che questi due caratteri del meglio e del necessario possono trovarsi o mancare nell'ordine razionale suddetto; se poi se ne parla come *deve essere*, allora si deve supporre che il *meglio* e il necessario si debbono verificare nell'ordine stesso positivo, altrimenti esso non sarebbe l'esecuzione fedele dell' ordine naturale.

Per la qual cosa io non so intendere come verificar si possa in generale il detto, che *il diritto civile parte aggiunge e parte detrae al diritto naturale.* Imperocchè o si parla del diritto civile come *può essere*, o si parla del diritto civile come *deve essere*: se del primo io non solamente accordo ch'egli aggiunge o detrae qualche cosa al naturale diritto, ma che molte volte lo viola enormemente; se poi si parla del diritto civile come *deve essere,* in tal caso dico che egli non aggiunge

nè detrae nulla, ma altro non fa che *effettuare* il diritto stesso naturale. Certamente se il vero diritto naturale consistesse in una formola algebraica o nelle dottrine astratte dei filosofi, io confesso che il buon diritto civile dovrebbe aggiungere o detrar qualche cosa al natural diritto; ma pensando ch' egli nasce dall' ordine imperioso dei beni e dei mali al quale l' uomo deve servire (V. § I.), egli è *tanto esteso*, *tanto pieghevole*, *tanto multiforme*, quanto estese, pieghevoli e multiformi sono le circostanze necessarie, le quali effettivamente dispongono del destino degli uomini. Se tale non fosse l'ordine di ragion naturale, come sarebbe egli possibile di *distinguere* una legge buona da una legge cattiva? Chi vi dettò il buon diritto civile fuorchè il buon diritto naturale? Chi nel dato caso giustifica una data provvidenza, fuorchè il concorso delle date circostanze per le quali si operò il meglio o si evitò il peggio? Chi nel dato caso condanna un dato spediente, fuorchè la vista d' un miglior partito che si poteva abbracciare? Questo miglior partito che altro è mai, fuorchè un *ordine di ragion naturale* riguardante quel dato caso?

Certamente se poniamo a confronto quella specie di diritto che si potrebbe esercitare sotto il governo civile di un Dio, con quello che esercitare si può sotto il governo civile degli uomini, noi troviamo una *discrepanza* fra il diritto naturale e il diritto civile. Sotto il governo di un Dio tutto far si dovrebbe in *ispirito* e *verità*: ivi i tentativi della simu-

lazione e della frode sarebbero frustranei; ivi tutto si giudicherebbe secondo la verità intrinseca. Ma questo governo non essendo possibile in natura, non entra, nè può entrare nei rapporti del diritto. Vi ha certamente un *tribunale* di *coscienza* che giudica secondo la verità intrinseca; ma questo tribunale non serve, nè può servire che all'uomo *interiore* a fronte di se stesso. Guai se servisse fra uomo e uomo! (V. § XXV). I savi governi pensarono d'impegnare almeno questa coscienza coi vincoli della religione, ma nello stesso tempo rispettarono l'inviolabile certezza esterna, come unica norma di sicurezza e di giustizia sociale. Voler dunque far valere l'idea della legge morale speculativa interiore come modello unico del *civile* diritto, egli è pretendere di violare il naturale diritto risultante dall'ordine di fatto stabilito nell'universo, adoperando il diritto naturale concepito dalla speculazione. Viceversa pretendere di aggiungere al vero naturale diritto, egli è lo stesso che supporlo mancante.

Mi obbietterete voi forse che io estendo soverchiamente il naturale diritto? Ma io vi domando se sia vero o no ch'egli nasca dall'ordine *reale* e necessario dei beni e dei mali? Ora questi beni e questi mali esistono forse in astratto ed in *generale* o non esistono piuttosto in concreto ed in *particolare*? Le azioni pratiche umane esistono in generale od in particolare? Altro è dunque che per comodo e per necessità della nostra mente

riduciamo il naturale diritto a certe formole generali, ed altro è ch' egli sia realmente ristretto alle medesime.

Dalle quali considerazioni siamo obbligati a conchiudere, che il *buon* diritto *positivo* altro non è, nè può essere che lo stesso diritto naturale adottato e sanzionato dalla umana *autorità*.

§ XXVIII.

Della ragione e della posizione della legge positiva.
Della giurisprudenza in generale.
Come tutto venga assoggettato al diritto naturale necessario.

Anche nel diritto positivo si deve distinguere la *ragione* o relazion della legge dalla *posizione* della legge: per ragion della legge s'intende qui la *relazione* d'un fatto praticato o praticabile colla disposizione della legge stabilita; per *posizione* della legge s' intende l' atto col quale si stabilì la legge. Suolsi volgarmente chiamare ragion della legge anche il complesso dei *motivi* che la dettarono. Ma questo senso non è il nostro: il nome di ragione vien preso come *relazione*; così dicesi ragion geometrica, ragion aritmetica. *Ragion civile, ragion criminale, ragion di stato* ec., appellasi elegantemente dagl'Italiani anche il diritto civile, il criminale, il pubblico complessivo; ma qui il nome di ragione abbraccia ogni specie di relazioni, tanto *antece-*

denti quanto *conseguenti*, tanto della legislazione quanto della giurisprudenza.

Sotto il nome di giurisprudenza s' intende: » L' arte di determinare nei casi occorrenti » ciò che è di ragione (quid juris), in con» seguenza d' una norma legale preesistente ». Vi può dunque essere una giurisprudenza *naturale* come una giurisprudenza *positiva*; e l' una e l' altra può aver tanti rami quante sono le relazioni di diritto, e quanti sono i rami degli affari assoggettati ad una norma o naturale o positiva.

La giurisprudenza positiva può essere ora meramente *applicativa* ed ora razionalmente *induttiva*. In quelle materie, l' ordine delle quali deve dipendere intieramente dalla pubblica autorità, essa è strettamente applicativa; essa è razionalmente induttiva in quelle materie, nelle quali l'autorità pubblica si professa di provvedere solamente ai casi i più consueti, volendo per altro sempre conseguire un dato intento. Un esempio della giurisprudenza *applicativa* l' abbiamo nella materia criminale, nelle procedure, nelle formalità estrinseche degli atti, e simili: in tutte queste è forza attenersi strettamente alle cose statuite dall' autorità; perocchè ogni arbitrio porterebbe a gravissimi inconvenienti, e specialmente a quello di togliere la *sicurezza*. Un esempio poi della giurisprudenza positiva, che appellammo *induttiva*, l' abbiamo nel diritto civile, nel quale, quando tacciono le leggi positive, si supplisce ricorrendo alla ragion naturale. Io comprendo, dirà ta-

luno, che nelle leggi strettamente positive vi può essere un generale motivo di naturale diritto per provvedere; ma non comprendo come lo stabilimento di una tale più che di una tal' altra forma si possa riguardare come cosa di naturale diritto. Rispondo che se voi restringerete il naturale diritto solamente a certe massime generali, come si è fatto fin qui, voi avete ragione; ma se considererete che esso si estende quanto si estende la ragion necessaria delle cose, voi mi concederete che, fin anche una data formalità giudiziosamente stabilita, dir si deve di diritto naturale.

E per verità mi concedete voi o no che il diritto probatorio sia di ragion naturale? (§ XXV). È di ragion naturale o no la logica che assegna i fondamenti della credibilità, e l'arte di verificare i fatti? Dato dunque che si voglia accertare un dato documento od un dato fatto, può egli mai un legislatore sottrarsi alle leggi di questa logica e di questo probatorio diritto? (1). I mezzi a ciò fare saranno tratti dallo stato *necessario* di quel tal popolo. In ciò dunque il legislatore servirà ancora alla legge naturale antecedente, alla quale lo stato di fatto di un popolo si trova sempre soggetto. Ora, con tutti questi dati, si verifica o no che il diritto naturale detta perfino le formalità degli atti autentici come qualunque altra disposizione della pubblica autorità?

(1) Vedine un esempio nell' appendice al Perfetto Notaro. Milano.

La *legislazione* dunque positiva deve essere sempre l'eco *fedele* del diritto naturale, sebbene la giurisprudenza positiva, in molte materie, debba essere meramente applicativa. Come il giudice ed il giureconsulto devono qui servire al comando del legislatore; il legislatore dovrà aver qui servito al comando della natura. Se potesse per avventura aver luogo l'*arbitrario*, ne verrebbe che una pessima legislazione probatoria (e così dicasi delle altre) si dovrebbe stimare eguale ad un' ottima. L'*arbitrario* ricusa l'impero d'una norma *obbligante*, siccome contraddice al conseguimento di un fine coi *dati* mezzi.

§ XXIX.

Delle leggi positive umane: loro requisiti di ragione.

Nel diritto positivo il primo oggetto che si presenta si è quello della *legge*. Nel senso volgare di *fatto* la parola legge presenta l' idea » del comando di un superiore che obbliga » un inferiore a fare o ad omettere qualche » cosa secondo l'intenzione del superiore medesimo ». Con questa idea non si distingue la legge giusta dalla ingiusta, la buona dalla cattiva, l'opportuna dall'inopportuna: essa presenta un *fatto* che può riunire o gli uni, o gli altri caratteri e nulla più. Noi domandiamo come definire si possa invece la legge positiva quale *deve essere*, presa nel senso suo il più universale, cioè abbracciante ogni sorta

di leggi positive, moderatrici di una civile società? Essa si può definire: « Il comando
» necessario e notificato di un imperante ri-
» conosciuto, obbligante i membri della so-
» cietà civile a cui presiede a fare od omet-
» tere qualche cosa, a fine di ottenere, per
» quanto si può e nella più equa maniera,
» il comune loro ben essere. »

Dicesi in primo luogo essere un *comando*; e ciò per significare che ufficio della legge non è d'insegnare o di disputare e nè meno di consigliare o dissertare; ma bensì di *imporre* una data azione od ommissione: l'ufficio proprio della legge in tutti i secoli fu riconosciuto essere *precettivo* ed *imperativo*. Quali siano poi i requisiti speciali della *locuzione* della legge, ciò appartiene allo *stile* delle medesime. I Romani ne hanno offerto il più perfetto modello.

Dicesi, in secondo luogo, essere un comando *necessario*: la necessità, di cui qui parliamo, non abbisogna di essere provata dopo ciò che abbiamo detto di sopra. Ivi abbiamo già accennato doversi far le leggi solo *quando* fa bisogno, *secondo* le esigenze del bisogno, e *dentro i limiti* del bisogno. La legge dell'*opportunità* appartiene al *primo* requisito; la legge dell'*utilità* appartiene al *secondo*, la legge della giusta *indipendenza* e della *libertà* appartiene al *terzo*. Ma di tutto questo diremo qualche cosa fra poco.

Dicesi in terzo luogo che questo comando deve essere *notificato*; diciam meglio la notificazione vien qui inserita come *carattere*

essenziale e proprio della legge positiva. Con ciò si vuole andar incontro all'errore di coloro che pensano, la legge essere *fatta* anche prima d'essere promulgata, e considerano che la promulgazione non sia che una funzione *conseguente* della legge medesima. Dico che questo è un errore, e sostengo invece che la notificazione è alla legge così essenziale che senza di essa non esiste veramente la legge medesima. Ditemi di fatti: la legge in generale come vien definita? « Quella azione fra due o più potenze in virtù della quale l'una deve *ubbidire* all'altra. » Questa azione quando può esistere? Certamente allor quando voi sottomettete le due potenze ad un tal commercio che la forza imperante possa far agire e rispettivamente reagire la forza ubbidiente. Prima di questo tempo le due potenze sono fra di loro indipendenti: quand'è mai che la calamita attrae il ferro? Allorchè ponete queste due materie in tale vicinanza che la forza attraente rispettiva possa agire fra le materie medesime. L'azione della legge positiva in che consiste? Nel presentare alla mente del suddito un precetto sanzionato. Questa vista costituisce sul suddito una vera *azione morale*, derivante dall'impressione della potenza dell'imperante e dei motivi annessi al precetto, *fatta mediante* la *notificazione*. La legge dunque ossia l'*azione effettiva* esiste soltanto in virtù della notificazione per mezzo appunto della quale si eccita nell'animo del suddito l'idea del precetto, e nella sua volontà l'impulso ad ubbidire in forza dei beni o dei

mali presentati dalla cognizione del precetto medesimo. Prima di questo tempo la potenza del suddito dev'essere per fatto e per diritto *indipendente* e *libera*. Indovinare le mire segrete di un imperante non è che l'opera di un Dio o di un profeta da lui inspirato: i comandi clandestini di congettura non possono essere che stromenti di tirannia o di una indefinita schiavitù. Noi definiamo la legge quale deve essere, e non quale può essere. Allorchè dunque la legge è semplicemente meditata od anche redatta, non è che un *pensiero* ed un *progetto*; essa acquista il vero carattere di legge allorchè è notificata. Con tutta ragione pertanto fra tutti i caratteri essenziali della legge fu posta la sua notificazione.

Fu detto in quarto luogo che questo comando dev' essere di un *imperante riconosciuto*. Qui sotto il nome d'*imperante* s'intende qualunque persona individuale o collettiva, alla quale fu affidato il potere di far leggi. Qualunque specie adunque di governo vien qui considerato, sia d'uno solo, sia di pochi, sia di molti; sia puro, sia misto, sia assoluto, sia temperato: col nome d'imperante si abbraccia qualunque autorità legislativa. Questo imperante vuolsi *riconosciuto*. In ciò non vi può essere difficoltà; perocchè nulla esiste per l'uomo se non *quanto consta*, e certamente consta alla di lui cognizione. Qui la prima idea si è che la legge sia volontà di questo imperante e non di altri.

Nella *promulgazione* pertanto della legge

devono concorrere tutti i caratteri della di lei *autenticità*, vale a dire che la notificazione deve essere accompagnata da prove non razionali o congetturali; ma da segnali *probatorj* e *riconosciuti*, in virtù dei quali non sia lecito di dubitare che il comando notificato sia *identico* a quello che veramente emanò dall' imperante generalmente riconosciuto dalla società a cui presiede. Sebbene queste condizioni appartengano alla promulgazione, ciò non ostante si riferiscono al carattere che noi analizziamo, perocchè qui s' inchiude l' idea della *imputazione* della legge all' imperante medesimo, della quale se si potesse dubitare, la legge non sarebbe di lui ma di altri. Ora, volendosi una legge dell' imperante riconosciuto, sono indispensabili i caratteri di autenticità suddetti, come soli *mezzi* per i quali si possa giudicare doversi *attribuire* la legge a lui e non ad altri. Ogni comando che derivasse da altri sarebbe *incompetente*, come volontà di una persona che non ha diritto riconosciuto a comandare. Da ciò si determinano gli *eccessi di potere* delle autorità subalterne non investite del potere legislativo; da ciò eziandio deriva la necessità di fissare le norme precise delle rispettive competenze e giurisdizioni.

L'attributo di *riconosciuto* attribuito all'imperante, toglie tutte le difficoltà, almeno per parte dei sudditi che ubbidiscono. Esso è un *fatto pubblico*, notorio, provato, in vista del quale essi possono regolare i loro rispettivi atti. La quistione poi, se questo imperante

riconosciuto sia *legittimo* od *illegittimo*, è quistione di alta indagine, la quale non può che gettare in discussioni assai perplesse e che non sarebbe qui il luogo di agitare. D' altronde poi un popolo anche in tempo di bellica occupazione, comunque passeggiera, può praticare, coll' ubbidire all'autorità occupante, moltissimi atti doverosi e legittimi, cui è dovere di un giusto e savio governo di mantenere, o rispettivamente rispettare.

Venne detto in quinto luogo che questo comando deve essere *obbligante* i membri della società civile a cui presiede. Con questa locuzione si è voluto indicare il carattere *distintivo* e proprio della legge, quale è quello di indurre la necessità di fare o di omettere qualche cosa, in vista del comando medesimo. Senza di questa *necessità*, ossia di questa *azione obbligante*, la legge non è più legge, ma si risolve in un puro consiglio o in una libera preghiera. In ogni tempo fu riconosciuto dal senso comune, essere l'obbligazione un effetto caratterizzante la legge, talchè questo carattere non importa dimostrazione.

L'obbligazione della legge non può cadere che sopra coloro che sono soggetti *all' impero del legislatore*. Perciò fu detto nella definizione *obbligante i membri della società civile a cui presiede.* Di fatti è riconosciuto che fuori del *territorio* dell'imperante, ed oltre la *persona* del suddito, la legge di un dato popolo non obbliga. Se lo straniero è tenuto a conformarsi alle leggi di ordine pubblico di un dato

paese, egli è obbligato a farlo, sol quando la sua persona, o i suoi beni si trovano nell'estero territorio ed ha affari in quel dato territorio. Oltre questi limiti, la legge positiva di un paese non può mai obbligare uno straniero, e viceversa sottentrano i caratteri, e quindi i diritti ed i doveri della rispettiva indipendenza e libertà fra le nazioni, che forma il fondamento del *diritto delle genti*. Risulta eziandio in atto pratico quella moderata applicazione delle leggi civili agli stranieri posti in un dato territorio i quali, se non vengono pareggiati ai nazionali nel godimento dei diritti civili, non vengono nè meno pareggiati *in tutto* nei *doveri*, e nelle rispettive obbligazioni. Per la qual cosa con tutta ragione si può dire che una legge positiva è *pienamente* obbligante solamente per i membri della società civile alla quale un imperante riconosciuto presiede.

Rimane ora lo *scopo* e la *maniera* della legge positiva. Quanto allo scopo fu detto essere il *comune ben essere* dei membri della società. Ciò non abbisogna di dimostrazione dopo le cose dette nei §§ XII e XV. Le leggi di fatti non possono essere che quelle norme fisse e dedotte a cognizione, le quali servir debbono di guida alle funzioni dei membri della società, in seno alla società, e per ottenere il fine della associazione. Esse si possono chiamare le clausole del contratto sociale ridotte ad unità e munite di forza interessante coattiva. Esaminate nella loro intrinseca disposizione, esse non possono essere

che i varj modi, coi quali si conserva la costituzione sociale, e si esercitano le funzioni utili a tutta la comunanza.

Quanto poi alla *maniera* di ottenere lo scopo della legislazione, furono annotate due condizioni, la prima di ottenerlo per *quanto si può*, e la seconda di ottenerlo nella più *equa maniera.* Colla prima condizione si volle alludere all' intento di ogni sorta di leggi sì per produrre il bene che per evitare il male, sì per ottenere il meglio che per evitare il peggio. Oltre a ciò si vuole indicare la legge dell' *opportunità*, in virtù della quale si cerca d' ottenere non il meglio assoluto futuro, ma il meglio relativo presente, non il meglio ora impossibile, ma il meglio ora possibile. In breve colla frase *per quanto si può*, fu in ultima analisi contemplata tutta la somma delle circostanze indotte dalla necessità presente, e non misurate dal puro desiderio di star meglio, proprio dell' uomo.

La seconda condizione fu annunziata colla frase nella *più equa maniera.* Con ciò si vuole alludere alla *giustizia* sì *attributiva* che *distributiva*, la quale non deve mai scompagnare legge veruna umana. Ricordiamoci che parliamo di leggi fatte in *società* e per la società, ed in conseguenza della società. Ciò che dicesi di una società particolare ha pur luogo, sotto forme però più ampie, nella società della *città* che appellasi società civile. Nell' una e nell' altra l' *impero dell' eguaglianza*, come fu già descritto e provato, deve essere perpetuo ed inviolabile. L'esercizio di questa *eguaglianza*

si effettua appunto coll' *equa maniera*, ossia col rispettare la giustizia di cui parliamo qui.

Bastino questi brevi cenni diretti soltanto allo sviluppamento dei termini della definizione; perocchè se dovessimo ampiamente svolgerli e trattarli noi dovremmo distendere un intiero trattato di legislazione pubblica e privata, almeno per le massime sue fondamentali. Qui non accenniamo che prenozioni elementari le quali servono di fondamento e di guida ad una più speciale dottrina. Se riandate la definizione della legge, voi troverete che i sette caratteri da noi sopra annoverati si debbono tutti verificare nella legge perfetta.

§ XXX.

Dei limiti della legge positiva umana.

La prima *funzione* di quel potere illuminante e costringente che fu da noi dimostrato indispensabile per mantenere la costituzione sociale, e per moderarne l'andamento si è la *legislazione*. Questa funzione è un assoluto dovere del potere imperante. La necessità di lui risulta dal bisogno indispensabile di stabilire fra i membri della associazione l'unità di mire, d'interessi e di azioni, senza le quali non può esistere l'ordine sociale di ragione, che forma il sommo bene degli individui riuniti. La società fu già provato essere e dover essere una *persona morale* avente un proprio intelletto, una pro-

pria volontà, una propria potenza esecutrice. Quando è costituita come si deve, essa è l'immagine perfetta dell'uomo singolare perfetto, come l'uomo singolare illuminato, probo e forte forma l'immagine della perfetta società. E siccome l'uomo privato senza di una norma *preconosciuta* non può agire rettamente ed utilmente, così l'aggregato sociale senza di una *legislazione*, quale ora fu descritta, non può costantemente agire a norma dell'ordine sociale, che forma il miglior ordine possibile a pro dell'individuo.

Ma prescindendo ora dalla *necessità*, troppo nota e provata, della legislazione positiva umana, conviene specialmente vedere *quali ne possano essere i limiti di ragione.* Forse che la legislazione positiva umana può giustamente estendersi quanto si estende l'ordine di ragione morale dell'uomo? Notate bene la quistione. Noi abbiamo poco fa provato che tutto il diritto positivo è assoggettato, fino nelle più minime particolarità, al diritto naturale (§ 27); ma deve forse valere la viceversa che tutto il diritto naturale debba e possa essere *convertito* in diritto positivo umano? Pregovi di ben rilevare questa differenza. Per rispondere a questa quistione conviene vedere quali possano essere i limiti del *potere* legislativo sociale. È certo e dimostrato dalla costituzione stessa del civile governo, non consistere egli che nel *potere* stesso della *associazione.* Dunque conviene necessariamente indagare quali sieno i *limiti* del *potere* proprio della *associazione* per determinare quali sieno i limiti del potere della legislazione.

Ora domando quali siano i *limiti* del potere proprio della associazione? Se lo consideriamo dal canto della sola forza, noi non troviamo altri limiti che quelli della potenza unita di più uomini; ma se lo consideriamo dal canto della *ragione*, non vi ravvisiamo tutti que' limiti, i quali sono essenziali al *sociale contratto*. Questi limiti sono fissati dal fine stesso della società, la quale fu già considerata come una *macchina d'aiuto*, e non come uno stromento di oppressione per ogni membro della medesima. La formola del contratto sociale non è un arcano riservato alle investigazioni della metafisica, ma bensì una di quelle cose le quali sono dettate dal senso comune. Il fondamento suo si è: non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; fare agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso. In qualunque ipotesi potete voi controvertere questa regola? Non mai: sia uno solo, siano molti gli individui della società, questa regola è eguale per tutti. Vero è che in esse non pare inchiuso fuorchè l'ordine di quelle azioni, le quali ognuno deve abitualmente praticare, talchè pare ommessa la *difesa*, che ognuno può *esercitare* contro i malefici, per la quale è necessario talvolta recare male agli altri; ma è vero del pari che la regola unica del diritto sociale ordinario privato si può dire espressa nella suddetta formola.

Ora in forza della medesima trovate voi nella corporazione sociale un *diritto illimitato*, di disporre delle cose e delle persone dei soci

in qualunque guisa piaccia alla pluralità, o non piuttosto il diritto *limitato* di fare il maggior vantaggio di tutti? Lasciamo le astrazioni: figuriamo 25 membri d'una nascente società, dotati di beni di fortuna, e tutti capi di famiglia. Credete voi che 24, o 18 dei medesimi possano a buon dritto accordarsi per ispogliare uno o sei altri a loro capriccio? Ciò che questi fanno oggi con diritto, altri diciotto lo faranno domani, e così via via; talchè la vita di questa società diverrà una ruota perpetua di spogli e di oppressione invece di essere un' unione pacifica di possessi e di libertà.

Nè vale il dire che coll'unione e per l'unione può la corporazione esigere prestazioni reali e personali da ogni suo membro; perocchè in questo caso, proponendosi un *bisogno limitato e certo*, si pone pure un limite così conosciuto e certo che oltre la linea della *necessità* non è possibile trovare alcun fondamento di diritto. Tutto considerato si trova che nel contratto sociale io non *pongo* in *comune* fuorchè le mie *forze* e i miei *beni secondo il bisogno* e dentro i *limiti del bisogno*, ma non pongo in comune veruno de' *miei diritti*. La soddisfazione di questo comune bisogno diviene per me un *dovere*, perchè col mezzo della medesima io evito un maggior male presente o mi procuro un maggior bene in futuro: lo che senza di questo mezzo fare io non potrei. Nulla dunque colla prestazione mia reale o personale vien detratto al mio possibile diritto; egli anzi si aumenta o si

assicura. Se io avessi la potenza di un Dio non dovrei certamente passare per queste strade, ma colla limitazione delle mie forze è ancora un gran bene per me che, contribuendo il valore di uno, io guadagni o conservi coll' aiuto altrui un valore di cento o di mille, cui altrimenti mi sarebbe impossibile di acquistare o di ritenere. Quando la *necessità*, in cui mi trovo di sacrificare qualche cosa in presente per essere più sicuro o star meglio da poi, deriva da circostanze irreformabili della natura, io non debbo far valere uno stato ipotetico *puramente ideale* per immaginare una sorte che la provvidenza realmente non mi accordò; ma debbo invece tener conto delle circostanze effettive superiori ad ogni umana combinazione. Posto il mio campo vicino ad un fiume o posta la mia persona sotto un rigido cielo, posso io disputare del diritto di lasciare senza argine il mio terreno, o di andar vestito come voglio?

Tutto questo discorso riguarda i limiti delle obbligazioni reali o personali che io posso contrarre per ottenere in ricambio maggiori vantaggi. Risalendo ora alla formazione del potere della associazione io ritrovo che esso riducesi ad una *sola funzione*. Questa consiste « nell'associare tutte le mie forze alle forze
» altrui per formare una sola forza prevalente
» colla quale si possano vincere, o almeno
» diminuire gli ostacoli che si attraversano
» alla soddisfazione dei bisogni comuni, nel-
» l'atto che si creano i mezzi umani alla più
» felice conservazione. » Creare colle forze

individuali unite la potenza sociale per *ottenere la miglior esistenza degl' individui*; ecco in che consista il vero tenore di quel contratto col quale si erige la nazionale sovranità.

Nel creare dunque il governo e nell'ubbidire al medesimo, l'uomo per diritto non serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Niuno adunque conferisce ad uno o più il diritto di ordinare ciò che gli piace, ma solo il diritto di ordinare quello che le circostanze necessarie comandano a pro del concedente. Egli dunque non serve nè ai principi, nè ai magistrati, nè alla società, ma serve solo a se stesso. Se per servire a se stesso un popolo si lascia *dirigere* da *altri*, egli ciò fa per servir meglio a se stesso. Coll' istituzione dunque dei governi non si toglie, nè si scema, ma si *accresce* l'*indipendenza* e *la libertà*. La facoltà di star peggio non merita il nome di *diritto*, nè di potenza utile.

Non pare dunque vero quanto dice Rousseau che « le clausole del sociale contratto » ben intese si riducono tutte ad una sola, » cioè all' alienazione totale di ciaschedun » associato con tutti i suoi diritti a tutta la » comunità » (1).

Se voi domandate a Rousseau com'egli provi quest'assoluta ammortizazione dell'individuale stato dell'uomo, per la quale niun diritto più

(1) Du Contrat Social liv. 1. cap. 5.

resta al privato, ecco la sua risposta: « ognuno
» donandosi tutto intiero e rendendo così la
» condizione eguale per tutti, niuno ha in-
» teresse di renderla onerosa agli altri. »

Qui sia lecito di osservare, che con questo non prova essere *necessaria* questa totale alienazione; ma asserisce solamente che *quando è fatta* essa non può essere lesiva. Ma prima di provare che sia *innocua* si doveva dimostrare che sia *necessaria*. Ora qual motivo adduce egli di questa *necessità*? Io concedo che l' unico mezzo a conservarsi in società sia quello di formare per mezzo dell' aggregazione una somma di forze, la quale possa trionfare delle resistenze, e che convenga dirigere queste forze mediante un mobile solo e farle agire di concerto; ma non posso concedere che dalla *cospirazione* delle forze ne derivi l' alienazione assoluta della persona e dei diritti degl'individui. La cospirazione delle forze altro non importa fra gli uomini che uno scopo identico voluto in comune, e procurato colle forze comuni: ma questo scopo identico in che consiste? Forse in qualche cosa di *estrinseco* all' individuo, e di talmente estrinseco ch' egli debba rinunziare al *proprio* interesse, alla *propria autorità*, ai proprj diritti? No certamente; ciò sarebbe un impossibile morale. All' opposto lo scopo di questa cospirazione di forze è tutto intrinseco, tutto proprio, tutto personale all' individuo. Qual cosa di più intrinseco, di più proprio, di più personale dell' amore del proprio ben essere? Dunque ben lungi di alie-

nare alcun diritto, egli anzi mercè l'associazione intende di assicurarne, di agevolarne e di estenderne vantaggiosamente l'esercizio. A che pro dunque introdurre questa specie di morte personale per farne sorgere la vita sociale? Questa vita sociale non si risolverebbe forse in un nome vano allorchè si dovesse prescindere dall'interesse e dai diritti individuali?

§ XXXI.

Continuazione.
La perfetta unione asserita da Rousseau ripugna alla ragione ed alla vera libertà.

Qui soggiunge Rousseau che « l'alienazione » facendosi senza riserva, l'unione che ne ri» sulta, è la *più perfetta* possibile ». Ma prima di tutto chi vi ha detto che qui si tratti della *più perfetta unione possibile*, anzi che dell'unione *semplicemente necessaria* ad assicurare ed aiutare l'esercizio dei diritti individuali? Fissata quest'assoluta e metafisica unione, accoppiata alla totale alienazione di tutto se stesso, noi possiamo far tornare in campo la stravaganza di que' fraticelli, i quali disputavano se i frati, che professavano il voto di povertà, fossero padroni del cibo che inghiottivano.

Lasciamo in disparte questa monastica opinione, e consultiamo la natura e l'ordine necessario delle cose. Prima dell'unione io concepisco l'individuo dotato di una certa po-

tenza e padronanza. Come esso non può esigere che la comunità pensi a tutte le faccende domestiche di lui; così la comunità non può esigere che egli porti nella piazza il suo letto, la sua mensa, e la sua guardaroba per farne parte a tutti.

L' unione è limitata dallo scopo, e questo scopo non importò mai l'unione monastica voluta da Rousseau. L' unione sociale non è un'unione di ammortizzazione, ma è un'unione di commercio e di soccorso; essa importa un ricambio di servizi, protetto dalla forza comune. L' alienazione dunque suddetta diviene superflua, assurda e contraria al suo fine. Quando mi unisco per istar bene, è assurdo che io rinunzi al diritto di ottener questo bene. Ma così è: nella rinunzia assoluta voluta da Rousseau si inchiude anche la rinunzia a questo diritto. Dunque esso esige una alienazione assurda e contraria al fine proposto.

« È necessario, esso mi dice, che ogni » associato *non abbia nulla a reclamare*, im» perocchè se rimanesse qualche diritto ai » particolari, nell'atto che non vi sarebbe alcun » superiore comune che potesse pronunziare » fra essi e il pubblico, ciascuno essendo » in qualche punto suo proprio giudice, pre» tenderebbe ben tosto di esserlo in tutti. » Allora lo stato di natura sussisterebbe e » l' associazione diverrebbe necessariamente » tirannica e vana ».

Più cose convien distinguere in questo passo. Altro è il possesso intiero dei diritti personali, ed altro è la *podestà* di *giudicare* di

quelle operazioni della comunanza le quali possono percuotere questi diritti. Fingiamo per un momento che io mi conosca incompetente a giudicare della giustizia o ingiustizia d'un regolamento sanzionato nell'assemblea sociale, ne viene forse la conseguenza che a quest'assemblea, o alla maggior parte della medesima *sia lecito* controvertere il fine della associazione? Chi vi ha detto che io unendomi ad altri mi sia venduto in galera? Non è egli vero che da tutti i maestri di diritto fu riconosciuto che i diritti nativi dell'uomo sono inalienabili? Se si dovesse verificar l'opinione di Rousseau non si dovrebbe forse verificare precisamente il contrario di questa proposizione? Chi vi ha detto che un'assemblea, facendo qualche cosa, faccia sempre bene o debbasi riputare aver fatto sempre bene? Questa è in fondo la vostra pretensione: voi mi spogliate della facoltà di possedere per ispogliarmi della facoltà di pensare: voi esigete da me l'alienazione di ogni diritto perchè l'assemblea possa disporne a suo beneplacito. Essa dunque non può avere alcuna norma obbligatoria che limiti i suoi poteri: essa dunque per qualunque caso non può essere tacciata di ingiustizia. Voi dunque esigete in diritto la mia assoluta schiavitù fino nel pensiero.

Voi temete che i privati si erigano in giudici delle deliberazioni comuni, e quindi si sciolga la società pei dispareri privati. Ma di grazia queste deliberazioni da chi furono prese? Se furono prese da questi stessi privati

nella assemblea, se furono acconsentite liberamente in quest' assemblea; dunque da questi stessi furono *giudicate* utili in quest' assemblea. Dunque ogni privato fu fatto giudice in tutti i punti. Finchè dunque un privato sarà persuaso dell' utilità e della giustizia, concorrerà all' esecuzione della deliberazione senza che sia necessario ch' egli alieni la sua persona e i suoi diritti: esso osserverà la convenzione pubblica come si osservano tutto dì i buoni contratti privati. Ma taluno potrebbe cangiare di opinione. Sia, io rispondo, la forza sociale lo farà ubbidire. Ma egli può ritirarsi dalla comunione, sia, io rispondo, vi rimarranno gli altri che vi trovano il loro conto. Dove mai potrò io fabbricare un titolo per forzare un mio eguale a stare unito a me? Se esistesse questo titolo sarebbe superflua l' alienazione libera da voi richiesta.

Alla per fine a che giova di allegare gli *inconvenienti* dei *privati* dispareri di uno stato chimerico ad oggetto di stabilire lo spoglio reale dei diritti individuali e l' immenso dispotismo della pluralità? Allegare gl' inconvenienti d'una società di eguali senza governo cogli uomini bisognosi di un governo, egli è lo stesso che allegare gl' inconvenienti della vita vegetale di un albero divelto dal terreno. Altro è che per comodo dell' analisi l' intelletto finga questo stato, ed altro è che dal carattere reale degli uomini io deduca gl'inconvenienti proprj di questo stato; l'ipotesi metafisica viene immaginata unicamente per

calcolare i rapporti ipotetici di questo stato, e non mai per istabilirlo in atto pratico. Fingete questi uomini egualmente illuminati ed egualmente probi, ed io vi guarentisco che, essendo liberi possessori di tutti i loro diritti, non vi sarà il pericolo della discordia e della dissoluzione da voi temute. Ma voi fingete una società di eguali coi difetti conosciuti degli uomini, e per rimediare a questi difetti stabilite un potere sovrano illimitato, la direzione del quale deve essere poi affidata ad uno o a pochi; e però con un bel contratto da voi detto sociale, stabilite un reale contratto del più assoluto dispotismo. Voi coll' ipotesi di questo stato chimerico stabilite l'iniziativa del governo pratico, ma questa iniziativa altro non è che un dispotismo infinito. Voi dunque stabilite il dispotismo infinito dei governi.

Invano si può ricorrere ad un *secondo* contratto creatore del civile governo per limitarne i poteri. Posta una volta una podestà imperante dispotica nella pluralità, devesi per necessaria conseguenza autorizzare anche il dispotismo aristocratico e il dispotismo regio. Chi sarà da tanto da poter fissare praticamente i limiti positivi della sovranità delegata dopo che avete trovata *necessaria* la sovranità propria assoluta? E perchè mai voi erigeste in dogma la sovranità illimitata nella società, se non perchè, secondo voi, *senza di essa* non si può ottenere la perfetta unione? Ora se voi create un rappresentante del corpo sociale, cessa forse lo scopo dell' unione

e *la necessità dei mezzi* per ottenerla? Volete voi nel delegato trasmettere *minor* potere sovrano di quello del corpo sociale? Voi creerete un governo *debole* perchè egli non avrà tutti i poteri da voi giudicati *necessari* all' unione. Volete voi trasmettere il pien potere? Voi creerete un governo infinitamente dispotico.

« Finalmente, conchiude Rousseau, ognuno » donando se stesso a tutti egli non si dona » a veruno; e siccome non havvi associato » sul quale taluno non acquisti il medesimo » diritto ceduto sopra se stesso, così si gua- » dagna l'equivalente di quello che si perde, » ed una maggior forza per *conservare ciò* » *che si ha.* »

Su di questo passo siami permesso il seguente dilemma. O voi volete che il cambio qui figurato sia coerente alle idee da voi premesse o no: se lo volete coerente, io vi dico essere falso che ciascuno conservi ciò che ha: se poi nol volete coerente, io vi dico che siete in contraddizione con voi stessi, e lungi che questo passo sia il terzo mezzo di prova della vostra tesi, esso è un mezzo di distruzione della medesima. Veniamo alla prova. Se abdico i miei diritti privati per acquistare il diritto pubblico, io perdo il diritto di proprietà reale e personale competente a me come individuo, e che prima esercitava da me solo proporzionatamente alle mie facoltà ed ai miei talenti, per acquistare un diritto di comando che non posso esercitare che con altri e sopra di altri. È dunque falso che io acquisti l'equivalente di

quello che io ho perduto, e che io conservi ciò che prima aveva.

Fingiamo di fatto che la pluralità mi spogli oggi senza necessità de' miei beni o della mia libertà, io dovrò rassegnarmi perchè nulla ho di che ripetere, dappoichè tutto io cedetti alla pluralità. Che cosa dunque mi resta? Altro che il tristo diritto di congiurar domani colla pluralità per ispogliare un terzo nella guisa stessa che fui spogliato oggi. È dunque falso nella ipotesi di Rousseau che taluno, donando tutto se stesso ad altri, egli in ultima analisi non si dia a nessuno e che acquisti realmente ciò che perdette nella alienazione, e che quindi conservi ciò che ha.

Che se poi vogliamo stare alla corteccia delle parole e rendere illusoria l'alienazione dei diritti individuali per non lasciare che una mera cospirazione amichevole di forze, in tal caso si distrugge da capo a fondo il contratto immaginato da Rousseau e si sostituisce quello che fu da noi asserito.

Ma così è che il contratto figurato da Rousseau è non solamente assurdo in natura, ma eziandio fonda un infinito dispotismo. Dunque deve essere assolutamente rigettato. L' *illimitata sovranità* pertanto del corpo sociale riguardar si deve come un mostro morale. La nazionale sovranità dunque si deve riguardare come il potere di tutto un popolo diretto alla più felice conservazione degli individui.

§ XXXII.

A quali materie estendere si possa la legislazione positiva umana.

Tutte le cose dette fin qui furono rivolte all' unico oggetto di determinare i veri *limiti di ragione* della legislazione positiva umana. Per iscoprire questi limiti abbiamo dovuto indagare quali potessero essere i limiti del potere dell' associazione. Per iscoprire poi questi altri limiti noi abbiamo dovuto salire all' *atto costituente* la civile associazione. Noi abbiamo all' indigrosso trovato costituirsi da questo atto non una società di *azienda*, ma una società di *commercio*, non una società di perfetta *comunione*, ma una società di puro *scambievole e necessario soccorso*; in una parola l' associazione civile si può denominare piuttosto una *confederazione* di padroni eguali ed indipendenti di quello che una comunione perfetta di beni e di azienda. La natura di questa costituzion sociale viene determinata dal *bisogno* di ogni individuo umano di questa confederazione onde essere aiutato da altri.

Ora ci è d' uopo conoscere in particolare le *materie* del trattato della sociale confederazione per separare le riservate dalle *accomunate*, ed indi determinare i limiti della legislazione. Per distinguere a dovere ciò che vien posto in comune da ciò che viene riservato, ciò che ognuno porta con se da ciò che egli acquista o può acquistare, fingasi che

ogni umano individuo potesse bastare a se stesso: in questo caso ognuno sente che l'individuo bastante avrebbe tutti i rapporti della vita animale e razionale simili all'uomo bisognoso del soccorso altrui; ma *potendoli* egli soddisfare da se stesso, senza il concorso della società, provvederebbe alla miglior propriá conservazione con quei mezzi che gli fossero stati attribuiti dalla natura. Ora ogni popolo rispetto ad un altro si trova appunto in questo stato: esso è una vera persona morale eguale ed indipendente da ogni altra e bastante a se stessa. Fra simili persone è vero o no che si debbono rispettare i dettami della reciproca *eguaglianza* e *libertà*? Le convenzioni non sono forse pienamente libere fra simili persone? L'obbligo a serbare le convenzioni non nasce forse dal male che deriva dalle loro infrazioni? Ma questo è ancor poco: ogni persona non ha forse un diritto a se di provvedere ai proprj bisogni, alla propria sicurezza, alla propria incolumità, salva l'altrui indipendenza e libertà? Ecco il caso di più individui umani bastanti a se stessi. *Prima* di figurare la confederazione è necessario di figurare l'*autorità di diritto*, di cui abbiamo di già parlato (§ XVII).

Veniamo ora allo stato reale di debolezza personale dell'uomo: qual *differenza* può passare fra questo stato e lo stato dell' uomo bastante a se stesso? Voi mi rispondete che tutta la differenza non passa fra gli *originarj diritti*, ma solamente nei *mezzi esecutivi* onde esercitarli. La potenza di fatti o l'impotenza a provvedere ai proprj biso-

gni è *distinta* tanto dal bisogno stesso, quanto dal diritto di provvedervi. *Identico* è dunque lo stato finale di ragione tanto dell'uomo bastante a se stesso, quanto dell'uomo che non basta a se stesso, come identico è lo stato di diritto antecedente del fanciullo con quello dell'uomo provetto, dell'infermo con quello del sano. Identico è dunque il diritto di dominio, di libertà e di tutela, tanto dell'uomo bastante a se stesso, quanto dell'uomo bisognevole dei soccorsi altrui.

Ritenuta questa idea fondamentale, se passiamo all'atto della associazione che cosa risulta? Null'altro che una cospirazione di forze ed una *armonia* di azioni *necessaria a supplire* alla debolezza individuale. Dunque da questo unico punto si deve determinare il confine dell'azione della associazione su la padronanza antecedente e naturale dell'uomo. Tutto ciò che eccede questo confine è *senza titolo di ragione*; dunque egli è assolutamente arbitrario. Al di là, di fatti, non si trova più punto a cui arrestarsi; ogni effetto è senza causa. Illimitato è quindi ogni dettame che si volesse fissare oltre questo titolo.

Ma, se la reciproca cospirazione ed armonia è unicamente regolata dal *bisogno* stesso della associazione, noi ci avvediamo in primo luogo che tutto ciò, che non percuote le *scambievoli relazioni* fra i confederati eguali ed indipendenti, tutto è *riservato* all'assoluto impero personale di ogni individuo confederato. Dunque la libertà di coscienza in materia di religione, la libertà interiore di opinare o di pensare

in qualunque oggetto, e tutti gli atti che si restringono all' individuo non dovranno cadere giammai sotto i vincoli della confederazione. Più ancora: tutto ciò che riguarda i diritti, ed i doveri indifferenti al terzo, non potrà essere legittimamente assoggettato ai vincoli della confederazione. Nè vale il dire che le cose interiori abbiano un' influenza diretta sugli atti esteriori; perocchè altro è il dire che *possano agire* sull' esteriore ed altro il dire che la comunanza possa esercitare un impero *effettivo* su di essi. A buon conto questo impero sarebbe sempre frustraneo e, quel che è più, sempre violento, impolitico e pernicioso. L' opinione non può essere corretta che coll' opinione e nulla più. Il commercio esterno è circoscritto agli effetti puramente esterni. Tutto ciò che *effettivamente* non viola i rapporti fra uomo e uomo non può essere che ingiustamente assoggettato all' impero altrui. La *possibilità* congetturale o metafisica è un titolo sol proprio della più sfrenata tirannia. La necessità sola di soccorso, io lo ripeto, indotta dalla impotenza, forma fra confederati *eguali* il confine delle cose assoggettate al trattato dell' associazione: tutto ciò che sorpassa questa necessità è interamente sottrato ed a libera disposizione privata del confederato. Concludiamo dunque che nell' atto costituente l' associazione civile vi ha dei diritti *riservati* alla personale padronanza di ogni associato. L' immagine della civile associazione non può in questo essere diversa dalle associazioni di negozio che si

praticano tutto dì nella vita comune. Ditemi di fatti se taluni si associano per una speculazione commerciale, trovandosi ognuno impotente ad eseguirla da se solo, pongono forse in commercio la loro azienda domestica, l'unione colla propria moglie, l'educazione de' proprj figli, l'ordine della famiglia, le ore del riposo, la natura de' passatempi e cento altre cose simili? Non mai. Ognuno pone in comune soltanto un dato capitale e una data opera, e nulla più. E perchè ciò? Perchè queste sole cose sono necessarie alla associazion di negozio da ciascheduno contratta per uno scopo al quale da se solo giunger non poteva.

Ecco l'immagine perfetta della civile associazione. Consultate se vi piace la comun legge dell'amor proprio umano, e rispondetemi se possa essere della natura dell'uomo di rinunziare alla propria indipendenza e libertà *senza bisogno* ed *oltre i limiti del bisogno*. Ognuno mi risponde di no. Se dunque oltre il titolo morale di ragione noi vogliamo consultare anche la *volontà* presunta dei contraenti, noi troviamo che, oltre ai limiti della necessità del comune commercio e soccorso, ogni confederato indipendente non pone in comune nè beni, nè potenza, nè diritti di sorta alcuna. Dunque sì per fatto che per diritto la distinzione dei diritti comunicati e dei diritti riservati è comprovata e pienamente sanzionata.

Passiamo ora ai diritti *comunicati*. A parlare con verità l'uomo in società non si spoglia di alcun diritto, che competere potrebbe

all'uomo bastante a se stesso; ma *cangia solamente la maniera* di esercitarli onde assicurarli, estenderli e moltiplicarli. Così, se nel dominio delle cose appone segnali esterni, se affida a monumenti comprovanti gli atti della sua padronanza, egli ciò fa per assicurare, nel commercio de' suoi confederati, il dominio suo, senza scemarlo od affievolirlo. All'opposto colla forza di tutto l'aggregato egli si procaccia una potenza, una sicurezza ed una ricchezza, cui abbandonato a se solo, sarebbegli stato impossibile di ottenere. Se invece di esercitare la privata violenza dell'uomo bastante a se solo, per costringere altrui a prestargli ciò che gli è dovuto, usa della via dei *tribunali*, non è forse manifesto ch' egli non pone a rischio la propria vita, e colla forza invincibile dell'aggregato egli esercita la propria tutela? Se invece del proprio privato giudizio dettato o dalla rispettiva ignoranza o dalle passioni, egli acconsente nelle cose comuni di far valere il dettame comune delle leggi e della pubblica opinione, non acquista forse in tutte le posizioni sociali la facilità di far acconsentire senza opposizioni i suoi confederati a tante conciliazioni, cui sarebbegli impossibile di ottenere se ognuno dovesse far prevalere il privato suo giudizio? In tutti questi ed in altri simili casi ditemi quali sieno i veri diritti dei quali il privato si spogli assolutamente? Nissuno e poi nissuno. Egli non ne cangia che il modo di esercitarli per renderli più possenti o più proficui.

Su di questi diritti si esercita appunto

l' ufficio della legislazione civile umana. Noi abbiamo già dimostrato non potere essa che sanzionare i dettami del naturale diritto (§ 27, 29), e però nell' armonizzare gli atti esecutivi di questi diritti, necessariamente dovrà attenersi all' ordine morale di ragione regolatore del commercio scambievole fra gli uomini collegati. Tutto considerato si trova che la formola generale delle leggi civili regolatrici gli atti privati riducesi alla seguente : « pareggiare coll' autorità pubblica fra i pri- » vati l' utilità, mediante l' inviolato esercizio » della comune libertà. » Tutte le leggi civili statuenti sul diritto discendono da questa regola, e tutte debbono ritornare a lei. Aprite un codice, leggete: se voi non potete ridurre la legge che avete sott' occhio a questa formola, dite francamente che la legge è cattiva o che le circostanze di quel tal popolo sono bene infelici. Un esame particolare potrebbe meglio determinare le osservazioni che noi facciamo qui: la vista universale sotto la quale ora abbracciamo gli oggetti non ci permette di entrare in altre specificazioni, le quali solo competono e possono essere dimostrate dopo un più ampio sviluppamento. Qui io mi limiterò soltanto a far rilevare che la *funzione propria* e precisa della legislazione positiva umana tutta riducesi ad una *grande tutela* e nulla più. Nella tutela non si creano i diritti, ma sol si conservano e si difendono. Questa tutela ha i suoi *modi proprj* di esercizio che variano secondo le materie e le circostanze: essa *illumina* coll' educazione e colle

leggi perchè i confederati abbiano il meno di discordia in ciò che cade nel loro reciproco commercio: essa stabilisce le prove ed i segnali di autenticità perchè questi confederati siano sicuri nelle reciproche loro transazioni: essa giudica fra i contendenti perchè ognuno abbia il suo senza una guerra civile; e così del resto. Non parlo delle pene e delle guerre, altre maniere di tutela troppo note. Bastino queste specificazioni per far sentire la natura ed i confini del poter legislativo umano anche nelle materie assoggettate all'impero di lui. Ciò servì per tracciare, almeno in generale, i limiti della legislazione positiva umana in relazione ai diritti *primitivi* ed *individuali* di ogni membro della civile associazione. Passiamo ora ad un altro aspetto.

§ XXXIII.

Dei limiti delle leggi di prevenzione e delle procedure.

Lo stato di abituale *convivenza* e permanenza degli uomini in società, per il quale essa diviene una persona morale sempre vivente, fa nascere diritti e doveri impossibili a verificarsi in uno stato isolato: fra questi havvi quello di *prevenzione*. Questo è tutto tutelare e di pura difesa, perocchè egli ha sol per oggetto di impedire l'*avvenimento* di un male o danno temuto, sì dal canto delle cose che dal canto degli uomini. Questo diritto quindi si esercita tanto sulle cose quanto sulle

persone. Così quando istituisco magistrati i quali sorveglino sia alle fabbriche delle case ed alla struttura degli argini dei fiumi, sia alla costruzione e custodia delle trombe da fuoco e alle guardie sugli incendi, sia alla salubrità delle cose riguardanti la sussistenza, io esercito sulle cose il diritto di difesa, che appello di prevenzione. Parimente quando stabilisco discipline contro l'oziosità e il vagaboudaggio, ed erigo case di lavoro, registri e guardie, quando in fine punisco i delitti, quando ad una cert' ora della notte proibisco o le adunanze nelle chiese o comando la chiusura delle botteghe, esercito pure un diritto di prevenzione sulle *persone*. Ma quali sono i limiti di questo diritto? Notate bene che dal rispettarne i *giusti* limiti dipende in gran parte la effettiva *libertà* che ognuno gode e goder può nella civile società. Pur troppo uno zelo poco illuminato può persuadere ad un legislatore di non fare mai abbastanza. La sua anima scossa dal timore e dal sospetto può giustificare avanti alla sua leale coscienza ogni eccessiva precauzione. Egli perciò può desiderare di cuore di ridurre i cittadini a tale soggezione che non osino movere un dito senza licenza dei superiori. Mà questi eccessi sono dessi giustificabili? Il diritto di prevenzione è suscettibile o no di *veri limiti* i quali non si possano trascendere senza violare l'ordine morale di ragione?

Che cosa direste di quel legislatore il quale, temendo la ruina delle case, ordinasse che tutti abitassero sotto baracche o sotto altri

simili ricoveri? Che per tema degli incendj proibisse di tener fuoco in casa e facesse costruire i focolari in campagne aperte? Che per non avere avvelenatori proibisse la farmacia? Per non avere satire, proibisse il leggere e scrivere e così del resto? Voi mi risponderete che con queste stravaganze la precauzione sarebbe peggior del male temuto.

Richiamiamo le cose a' loro principj: la legge non può essere un atto di arbitrio o di pura forza, ma deve essere un atto di necessità e di ragione. Dunque la prevenzione deve avere tutti i caratteri sopra annotati della legge, il primo de' quali è quello della *necessità*. Questa necessità, come fu detto nel § I, non deve essere *fittizia* ma naturale. Esaminando le cause più ordinarie dei delitti si trova che desse riduconsi al difetto di sussistenza, al difetto di educazione, al difetto di vigilanza ed al difetto di sicura e spedita procedura. Quando questi difetti siano imputabili ai governi non è vero che la legge punisce i delitti, ch'ella fece nascere? La punizione è allora necessaria? All'opposto noi veggiamo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi ne' quali gli uomini godono di un'equa e vigilante amministrazione i delitti essere rari come i mostri nella fisica, e rispettivamente essere più rari anche sotto i cattivi governi in proporzione dell'incivilimento. Persuadiamoci di una grande verità, ed è che il mondo va da se, e che molti penosi rimedj che noi vogliamo adoperare sono per lo più resi necessari in grazia della cattiva maniera colla quale noi lo governiamo.

In generale il male non si fa gratuitamente e senza gagliarde tentazioni. Determinato il punto della *necessità* conviene determinare la natura dei rimedj.

Nella vita umana l' ottimo assoluto è impossibile. L'ottimo possibile è sol quello dove havvi il *maximum* di bene unito al *minimum* di mali; la potenza dell' uomo è finita e può solo contare su i beni ch'essa può produrre e su i rimedj ch' essa può adoperare. Quando la spesa è maggior dell' entrata conviene lasciarla, e rimettersi alla fortuna. Anche nei grandi affari convien donare qualche cosa alla sorte piuttosto che assoggettarsi ad una penosa schiavitù e ad una irrequieta ed eterna suspizione. Ecco dettami d' una esatta ragione e di uno stretto diritto. Applichiamoli alla prevenzione. La prevenzione è fatta per difendere il ben' essere e non per distruggerlo. Tutto ciò che restringe la mia libertà, o mi toglie o in parte o tutti i miei beni è un male che io non debbo tollerare che in vista soltanto d'un male *maggiore certo ed inevitabile*. Notate bene queste condizioni. Qui è necessario di instituire un bilancio politico su tutti questi elementi. Prescindete voi da queste condizioni? Voi opprimete i più ed a perpetuità per causa di un solo e passeggiero. Perchè vi può essere un uomo attaccato da un morbo epidemico, proibirò io in perpetuo la vendita dei panni usati? Se qui mi fosse concesso di entrare in alcune specificazioni potrei fissare in particolare i limiti del diritto di prevenzione, ma collocato in una teoria generale e

primitiva altro non posso dire, che in questa materia è d' uopo in primo luogo calcolare l' *avvenimento* del male, non dietro una chimerica possibilità, ma unicamente dietro il *corso ordinario* delle cose, e attenersi a ciò che *per lo più suole accadere* in date circostanze. Ecco perchè reprimerò sempre l'oziosità e il vagabondaggio, come causa certa e permanente di delitti. In secondo luogo convien osservare se questo male si possa per lo più prevenire colle sole minacce d'una pena proporzionata e coll' abituale vigilanza generale sì del pubblico che dei privati, senza sottomettere tutta la massa dei cittadini a vessatorie o dispendiose operazioni. In terzo luogo, allorchè una comprovata esperienza dimostri non essere possibile un tal modo di prevenzione, si ricorre o a proibire cose per se indifferenti o ad imporre certe discipline, ma solamente entro i *più ristretti confini* possibili d' una *provata necessità*, e solamente durante la necessità.

Ecco in generale le regole limitative il diritto di prevenzione derivate dal vero naturale diritto.

Vi ha altri rami di affari nei quali la legge vuole disporre intieramente di un certo ordine di azioni: tali sarebbero le procedure civili e criminali. Quanto alle criminali pare che la pubblica autorità, proponendosi un sistema di mezzi probatorj, per non confondere l'innocente col reo, debba far tutto *da se sola* onde ottenere speditezza e sicurezza da tutte le parti. Quanto poi alla civile, sic-

come questa è un surrogato della privata autorità, così l'autorità pubblica non deve far tutto, ma lasciare alla diligenza delle parti tutto ciò che non altera nè può alterare la parità rispettiva dell'azione e della difesa. In vece deve essere sollecita più che mai a regolare ed assicurare le operazioni dei giudici, essendo questa una funzione pubblica annessa all'autorità dell'imperante. Anche nella procedura civile si esige sicurezza e speditezza sì dal canto delle parti che dal canto dei giudici. Il dispendio di tempo e di danaro deve essere il minimo possibile, e però tutti gli atti che far si possono nel corso della procedura con regolarità si deve ordinare che vengano fatti senza l'intervento superfluo dei giudici e senza dispendio dei litiganti. È una falsa idea che tutti gli atti della procedura debbano partir dal giudice. Egli è destinato soltanto a conoscere del mio e del tuo. Il rimanente si fa perchè sia osservata la parità di trattamento fra le parti litiganti; quando consti legalmente che questa parità basta alla autorità tutelante del governo. Egli quindi si deve astenere dall'ordinare funzioni lunghe, incomode, dispendiose, come tutte lesive del buon diritto dei contendenti cui deve anzi rispettare più che si può. Quanto poi ai giudici è una vera lesione del diritto sociale autorizzare e peggio imporre un segreto ed un arbitrio che deve anzi essere scrupolosamente od efficacemente allontanato e prevenuto. Le competenze devono essere chiare, fisse e invariabili; le operazioni devono essere mani-

feste, certe e regolate. Tutto ciò che viola queste condizioni è una lesione formale della legge della associazione e della positiva giustizia comandata dall' ordine morale di ragione.

Ecco un breve saggio su i limiti della legge positiva umana. Con questi contrassegni si può giudicare in generale della bontà assoluta o relativa di qualunque ordine di leggi ne' suoi rapporti al temperato e giusto potere dell'autorità imperante. Unite questi dettami ai caratteri intrinseci già annoverati nella definizione della legge positiva quale deve essere, e voi vi formerete, almeno all' indigrosso, la vera idea della legge umana di ragione, tanto per il suo *intrinseco tenore*, quanto pei suoi giusti confini. Io non ho parlato qui della legge relativa al merito e alle ricompense, perocchè credo di aver accennato quanto basta nel § XXIV.

§ XXXIV.

Delle cose religiose.

Abbiamo veduto che i motori precipui della unità del senso morale dei popoli sono le leggi positive e le cose religiose. Delle prime abbiamo parlato fin qui. Ora conviene parlare delle seconde.

Per cose religiose in generale io intendo quel complesso di funzioni per le quali si effettua *praticamente* la religione. In questo senso le cose religiose non sono realmente diverse dalla religione medesima. Quando

parliamo della religione in astratto, noi la figuriamo come un ente morale a se, staccato dall' uomo che la esercita. Tale è il concetto espresso nella definizione recata nel § IV di questi fondamenti. Per lo contrario quando la consideriamo nell' agente o come funzione dell' agente morale, noi la contempliamo nel suo stato pratico e reale. Allora la religione comprende tanto le *dottrine* quanto le *pratiche*.

Quella credenza e quegli atti interni ed esterni che si credono opportuni ad ottenere dati benefici dalla divinità costituiscono ogni religione. *Fede* ed *opera* sono dunque i due principali requisiti di ogni religione. Qui la fede non si limita alla sola *credenza*, ma comprende anche la fiducia.

La fede ha per primo suo fondamento o la dimostrazione o l'autorità. L'opera è determinata dai motivi suggeriti dalla fede. La scienza e la potenza concorrono adunque nella religione.

La religione adunque può divenire un abito morale dell'uomo: essa può divenire eziandio un abito sociale allorchè è comune a molti, e molti cospirano esteriormente allo stesso esercizio di lei, ed allora nasce l'idea di chiesa, di sinagoga, di società religiosa, di comunione, di setta ec.

L'esercizio della religione abbraccia tanto gli atti che si eseguiscono come *parte* di lei, quanto gli atti che si eseguiscono a *motivo* della medesima. Il *culto* appartiene alla prima classe: gli altri atti praticati in vista di un

precetto creduto divino appartengono alla seconda.

Il culto può definirsi: « Quel complesso di » sentimenti e di atti coi quali si venera la » maestà e si impetra la beneficenza e la mi» sericordia della Divinità. » Vi può essere un culto interno ed un culto esterno. Il culto esterno è piuttosto *la manifestazione* del culto in se stesso, imperocchè il culto esterno altro non è nè può essere « che un aggregato di » segni esterni coi quali si manifesta l'ado» razione e la preghiera interna. »

Se più uomini convengono nello stabilire certi segni per professare esteriormente l'adorazione, se convengono in certe formole per esprimere la preghiera, se convengono che questi segni e queste formole sieno osservate come regole comuni di culto esterno, allora si stabilisce un *rito*. Due parti può avere il rito: la prima consiste nella rappresentazione o nella commemorazione venerata di un qualche fatto creduto divino: la seconda consiste nella professione diretta della adorazione e della preghiera. Quindi è facile intendere a che riducasi la liturgia: essa si può definire: « quel» la serie di atti e di cose esterne, mediante » le quali fu convenuto di rappresentare o di » rammemorare simbolicamente qualche par» te o fatto della divina economia. » In questo senso dunque la liturgia forma parte del rito.

Sopra fu detto che la credenza forma la prima parte della religione. Questa suppone certe opinioni e certe dottrine. La dottrina che forma il soggetto della credenza costituisce

la teologia: essa dir si potrebbe: « Il com-
» plesso delle opinioni intorno alla natura
» ed al governo della Divinità. » La prima chiamasi *dogmatica* ed abbraccia le opinioni di cui ora si è fatto parola: la seconda appellasi *morale*, e questa abbraccia le regole delle azioni umane in quanto sono dedotte dalla ordinazione Divina. Sotto questo rapporto dunque le regole suddette entrano a far parte del governo della divinità. La teologia dogmatica e la morale sono due parti integranti della dottrina religiosa. Nella prima si tratta di informare la mente, e per questo motivo prende il carattere di scienza o razionale o positiva: nella seconda si tratta di dirigere le azioni e per questo motivo prende il carattere di arte. La scienza ha per suo fine il conoscere; l'arte ha per suo fine il fare. Se dunque la scienza, e l'opera debbono concorrere nella religione, ognuno vede che ambe le parti della teologia costituiscono il vero corpo della dottrina religiosa.

§ XXXV.

Della religione considerata come potenza o motore morale.

La religione considerata come potenza effettiva operante sull' uomo ha due aspetti principali; il primo è quello di *legge*; il secondo è quello di *affezione morale*. La religione considerata come legge altro non è che: « Il complesso delle cose ordinate o credute

» ordinate dalla Divinità sotto di una data » sanzione. » Se si pensi che la divinità parli all' uomo per mezzo dell'ordine naturale, la *religione* dicesi *naturale*. Se poi si pensi che abbia parlato all' uomo a guisa d' altro uomo, la religione chiamasi rivelata. La prima è razionale; la seconda è positiva.

Fra la religione naturale e la rivelata non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. L' unica differenza sta solo nella *promulgazione* della volontà creduta divina; imperocchè l' ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione rivelata non può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. Con molto maggior ragione poi non vi può essere conflitto fra l' una e l' altra; anzi all' opposto l' una non può servire che di sussidio all' altra, ed amendue di lor natura servir debbono a consacrare e sanzionare l' ordine naturale voluto dalla Divinità. Come la vela serve a guidare la nave, così appunto la religione serve a guidare l' uomo negli affari tutti della vita.

Dalle quali cose ne viene per necessaria conseguenza, che la religione non può essere in conflitto nè coll' ordine sociale nè coll'ordine civile, nè con tutti i diritti che sono indivisibili da qualunque buon governo. Questa conseguenza viene confermata in tutte le sue parti dalle seguenti considerazioni:

1.° L' ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla stessa Divinità. Dunque la religione rivelata non può

essere in conflitto con l'ordine sociale; essa all'opposto non può essere che conforme all'ordine sociale divenendo mezzo alla di lui esecuzione. Questa conformità attribuisce un nuovo vigore all'ordine sociale, perchè l'autorità divina si aggiunge all'umana.

2.° La società civile si deve considerare di ordinazione divina, perocchè ella è di ordinazione naturale necessaria. Dunque tutto ciò che è veramente necessario per la costituzione, conservazione e pel retto ed efficace esercizio degli uffici civili sarà pure di ordinazione divina. Ma così è, che per costituire, mantenere e rettamente dirigere la società civile è assolutamente necessaria la suprema potenza ed unità dell'impero; dunque questa potenza d'unità sarà di ordinazione certamente divina.

Dunque una religione rivelata conforme alla verità ed alla giustizia sanzionerà questa potenza ed unità; dunque proscriverà la divisione e l'indebolimento, e sanzionerà all'opposto l'integrità necessaria alla retta amministrazione dello stato.

§ XXXVI.

Dei limiti di diritto sociale in materia di religione.

L'autorità sociale, come ha certi limiti dei quali abbiamo già ragionato nelle altre materie, ha pure determinati confini anche nelle cose religiose. Essa ha quegli stessi confini

che sono proprj del sociale contratto. Per la qual cosa tutta quella parte della religione la quale non tocca direttamente il sociale commercio e l'ordine comune civile, di sua natura, rimane *sottratta* dall'impero della pubblica autorità. Questa conseguenza si conferma con due massime ragioni; la prima ricavata dai rapporti stessi religiosi, la seconda ricavata dai diritti nativi proprj dell'uomo e del cittadino.

E per verità, parlando del primo motivo, osservar si deve che i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono per se stessi *universali*, *invisibili*, *personali* ad ognuno ed *indipendenti* da ogni umana autorità. Dico in primo luogo che sono *universali*. In tutte le posizioni ed in ogni luogo la creatura sta sotto l'impero del creatore: i rapporti dunque fra l'uno e l'altro sono universali. Dico in secondo luogo che sono *invisibili*. Dio è invisibile, l'uomo interiore è pure invisibile; ma i rapporti essenziali religiosi passano fra Dio e l'uomo interiore come consta dalla definizione della religione; dunque i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono invisibili. Dico in terzo luogo, che questi rapporti sono *personali* ad ognuno. Sia l'uomo solo, siano molti, siano uniti, siano isolati, i rapporti religiosi colpiscono sempre l'uomo individuo; dunque essi sono personali. La trasgressione di molti non può giustificare la trasgressione di ognuno: la responsabilità verso Dio è sempre personale. Dico in quarto luogo che i rapporti religiosi sono *indipendenti* da ogni umana autorità. Di fatto

se non può tutto l'uman genere nè sottrarsi dall'onnipotenza del creatore, nè aggiungere un dito alla propria statura, non potrà adunque l'umana autorità predominare i rapporti veramente religiosi: dunque essi saranno essenzialmente indipendenti da lei: dunque la politica giurisdizione non potrà versare che sulle cose *estrinseche* che, per umana instituzione o per l'esercizio esterno della religione, si fanno servire ad una comunanza o società qualunque.

Il secondo motivo sopra accennato limitante l'autorità sociale o politica fu detto nascere dai diritti *nativi* proprj dell'uomo e del cittadino. Ora convien vedere quali ritegni nascano all'autorità da questi primitivi diritti. La religione forma una parte della *proprietà* dell'uomo morale. Dunque goder deve di quella indipendenza e libertà primitiva che forma la giustizia del sociale contratto. Dunque la libertà di opinione e di coscienza è un diritto del pari sacro che quello della proprietà, della vita e delle fortune. Se poi consideriamo l'*importanza* e la forza del sentimento religioso, noi troviamo formar esso per l'uomo un sommo *bene* ed eccitare tali sentimenti che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza, ed anzi non ecciterebbe che la dissoluzione dell'ordine sociale mediante l'esercizio d'un potere tirannico. Ognuno sa di fatti che fra tutti i sentimenti morali quello della religione è il più gagliardo, il più irritabile e il più indipendente. Le cose fatte e sostenute per motivo di religione,

ricordate da tutte le storie antiche e moderne di qualunque setta, ne somministrano la prova luminosa, costante, universale. Da questa osservazione evidentemente si deduce che gli uomini considerano la loro religione come la più preziosa loro proprietà. Dunque sarebbe ledere il diritto primitivo della naturale padronanza legittima il violare colla forza politica la libertà della coscienza. L'opinione non si può correggere che colla sola opinione e però con mezzi liberi e conformi alla padronanza e alla dignità dell'uomo. Il cristianesimo medesimo prescrive formalmente e positivamente questo precetto. « Pascite qui in » vobis est gregem Dei providentes, *non coacte* » *sed spontanee*, neque turpis lucri gratia sed » voluntarie » dice il capo degli apostoli Pietro a tutti i vescovi della Chiesa (capo V, verso II, epistola I.) Invano gli apologisti della persecuzion religiosa tentano di far uso del *compelle intrare* del capo della famiglia che invita a pranzo i suoi amici che si scusarono. Imperocchè la sollecitazione che si fa ai passeggieri di venire ad approfittare di un pranzo non è la persecuzione figurata e difesa dagl' intolleranti. Altro è obbligare colla preghiera, altro è cacciare col bastone e coi pugnali. Dall'altra parte poi è notorio il detto *incivile est judicare nisi tota lege perspecta.* L' interpretazione di una legge devesi desumere dai passi *uniti* ne' quali il legislatore parlò dello stesso soggetto. Dunque nel caso nostro convien conciliare insieme i due passi che si pretendono contrastanti. Dunque si

deve interpretare il passo *allegorico* della parabola col passo chiaro, positivo, precettivo dell' epistola di S. Pietro. Ma questo passo non sotto figura di parabola, ma in una maniera chiara e positiva impone il precetto della persuasione, e colla sua locuzione negativa *non coacte sed spontanee* proibisce formalmente ogni violenza. Dunque il *compelle intrare* al pranzo devesi necessariamente interpretare come *invito pressante* e nulla più.

Distruggere, tormentare, perseguitare alcuno per la sola differenza dell' opinion religiosa è dunque, in linea di ragione naturale, la più criminosa violenza che si possa commettere fra gli uomini. Ammessa l' intolleranza *civile* religiosa non si tratta più se non che di vedere chi sarà più forte. Ogni diritto sparisce per non lasciare altro impero che quello della violenza. La regola *par in parem non habet imperium* che forma il fondamento unico della giustizia fra uomo e uomo non ha più luogo. Resta dunque la sola forza meccanica, l' ingiuria, la distruzione, la guerra, in una parola la dissoluzione di ogni ragione naturale e civile.

Fu detto che la politica tenterebbe invano di controvertere colla forza esterna i sentimenti religiosi, e che anderebbe contro il suo fine. E per verità la politica intollerante viene delusa o dal fanatismo di chi ha una religione, o dalla ipocrisia di chi non ne ha nessuna. E primo dal fanatismo. Chi non teme la morte e i tormenti, non teme veruna potenza umana, e può attentar tutto contro la

potenza umana. È proprio del fanatismo di produrre questo disprezzo dei tormenti e della morte. Una ricompensa infinitamente maggiore annessa alla resistenza, creduta santa e fortemente desiderata come mezzo di premio, messa su la bilancia della persecuzione, trasporta l'uomo al di sopra delle prigioni e dei roghi e delude l'impero delle umane podestà. Egli dunque o affronta imperterrito il carnefice, o alza arditamente il vessillo della ribellione. Tutta la storia conosciuta conferma senza smentirsi mai quest' osservazione.

Ho detto in secondo luogo che l' intolleranza viene delusa anche dall' ipocrisia. Di fatti se voi comprimete l' aperta resistenza, alla fine che cosa fate coi vostri mezzi coattivi? Voi altro non fate che popolare i tempj di ipocriti, le aule di scellerati, e le case di increduli. Chi non sa che in un paese di genio intollerante i templi sono più specialmente frequentati da coloro, i quali coll'aura dell'opinione religiosa vogliono coprire la loro avarizia, la loro ambizione o altre ree passioni? Chi non sa che le aule sono assediate da coloro che colla maschera di una religione, cui in cuore disprezzano, usurpano suffragi non meritati o soppiantano un rivale che li merita? Chi non sa che le vessazioni per motivo di religione fanno nascere l' avversione alle medesime e quindi provocano dispute ed obbiezioni o ragionevoli o irragionevoli; fanno divenire increduli coloro che non lo erano, ed eccitano una reazione turbolenta in coloro che erano tranquilli? Persuadiamoci d' una

verità eterna: la Divinità non ha cultori di buona fede che nei cultori liberi: lo stato non gode tranquillità che colla libertà della coscienza: la religione non trionfa che coll' ascendente dell' opinione.

§ XXXVII.

Come la religione possa essere impiegata qual motor politico di morale unità.

Fin qui abbiam veduto quali siano i limiti della pubblica autorità in materia di religione, avuto riguardo ai diritti nativi dell' uomo, inviolabili dall' umana autorità. Resta ora a vedere come la religione possa essere impiegata, salva la padronanza del cittadino, come motore positivo di morale unità, ossia come di conserva colle leggi positive possa produrre l' intento di unificare i sentimenti naturali degli uomini coll' ordine essenziale della civile associazione. Da prima ognuno intende che la politica non potrebbe produrre questo intento quando la religione non fosse un motore potente e sussidiario alla buona amministrazione dello stato. Il sussidio che la politica può trarre dalla religione, nasce dall' influenza che dar si può alla stessa religione su tutti gli oggetti interessanti il buon governo dello stato. Questa influenza, derivando dal poter libero ed indefinito dell' *opinione*, può essere assai più estesa ed efficace del poter politico; perocchè si può far agire il potere della religione anche dove non può

e non deve giungere il potere della politica. La religione dunque deve *sussidiare* la politica e la politica deve proteggere la religione. L' una e l' altra debbono agire di conserva per ottenere lo stesso intento.

Qui domandare si può fino a qual segno la politica debba proteggere la religione? A ciò rispondo che deve proteggerla *fino a quel segno*, che il ministero della religione è realmente necessario al *ministero* della buona politica. Dobbiamo dunque determinare i limiti di questa necessità per determinare i limiti di questa protezione. Nelle diverse età della vita civile variar deve necessariamente il regime politico della religione; ma ciò riguarda l' applicazione e non gli *attributi* fondamentali della religione ne' suoi rapporti alla politica. Questi attributi fondamentali consistono nei *caratteri essenziali* e perpetui, per i quali la religione può essere variamente adoperata a vantaggio dell' ordine politico. La politica non crea la religione, ma si serve della religione a pro dello stato. La religione dunque dee avere già in se stessa le *attitudini* proprie a giovare allo stato. Queste attitudini altro non potranno essere se non che le condizioni perpetue, senza le quali la religione non potrebbe servire alla morale pubblica e privata. Ora essa non può servire a questa morale, se non quando, nell' idea che somministra della Divinità, offre il modello della somma virtù e della somma potenza, e quando nell' applicazione di questa potenza mostra una sanzione inevitabile della morale pub-

blica e privata. Veder tutto, poter tutto, voler tutto il bene, odiar tutto il male, premiare tutte le virtù, punire tutti i delitti anche dopo morte, ecco i dogmi essenziali e perpetui della teologia dogmatico-politica. La teologia morale politica, non ha alcun carattere predominante tranne quello della socialità: essa è dottrina di pace, di guerra, di giustizia, di clemenza, di soccorso, di repressione secondo che la salute pubblica comporta. Questa dottrina non ha alcuna specie di morale a se, ma avvalora tutta la morale pubblica e privata. Ecco la profession religiosa che, salva la privata libertà di coscienza, deve essere perpetuamente consacrata e difesa dalla pubblica autorità, fatta astrazione da qualunque religione rivelata. Per questo mezzo si rettificano le varietà del senso morale naturale dei popoli della terra. Per questo mezzo soltanto si può unificare l'unico e necessario ordine morale di ragione coi sentimenti naturali degli uomini. Per questo solo mezzo si possono concordare ed avvalorare le buone leggi positive, e far agire l'autorità del cielo e della terra di comune concordia, onde effettuare l'unico ordine morale di ragione.

Qui dimandar mi si potrebbe se nel caso che la natura della religione professata non avesse questa attitudine morale e politica che cosa fare dovrebbe un governo illuminato e sociale? A ciò rispondo che dovrebbe dar opera, affinchè col ministero libero dell'opinione si rettificassero le false e perniciose credenze, si togliessero gli errori, si illumi-

minasse la mente, astenendosi per altro da ogni mezzo coattivo. Così viceversa, se dopo che una religione veramente sociale fosse già stabilita, e che taluni nodrissero opinioni sovversive degli accennati *fondamenti* della religione sociale, dovrebbe il governo impedire che corrompessero gli altri, e turbassero i credenti nell'esercizio della riconosciuta religione, senza prendersi briga della credenza interiore di chicchesia. *Sententiam teneat et linguam corrigat*: ecco il dovere del miscredente.

§ XXXVIII.

Conclusione.

Qui sia fine a questo assunto primo della scienza del naturale diritto. In essa sta racchiuso tutto lo *spirito eminente* della scienza: la parte precettiva e il criterio della medesima debbono essere diretti dai dettami universali di questo assunto. Esso è un problema, i termini del quale, se vengano analizzati a dovere, noi ne avremo la soluzione. Esso è un germe, le parti del quale se vengano completamente sviluppate ne sorgerà un tutto armonico, robusto e maestoso. Le parti di questo germe sono gli enti morali dei quali abbiamo date le definizioni. Noi avremmo bramato di poterci occupare a segnare il nesso di queste parti, e le leggi del loro movimento vitale. Qui sta specialmente il valore d'una scienza tutta di rapporti morali, e di rap-

porti morali attivi e cospiranti ad un determinato intento. Se le dicotomie sono nocive nelle scienze di puro fatto, lo sono assai più in quelle di diritto. Io prego quindi i miei lettori di ripigliare la lettura di questo scritto e di occuparsi a rilevare non solamente il nero, ma anche il *bianco* del medesimo: io voglio dire a porre attenzione non solamente agli oggetti espressi ma eziandio ai rapporti non espressi che nascono dal confronto degli oggetti esposti, ed a coglierne il risultato che ne emerge a pro degli individui e delle società. Questa preghiera è diretta a que' sapienti i quali per un caso assai raro si occupassero ad esaminare questo mio lavoro. Quanto agli apprendenti io non potrei mai abbastanza raccomandar loro di ben fissarsi in mente tutto ciò che ho loro presentato; perocchè senza di questo mezzo lo studio loro riescirebbe senza lume e senza vigore. Pensino che qui stanno racchiusi i caratteri radicali di tutta la scienza, e che senza la cognizione di questi caratteri si ragiona sempre a caso. Ora dimando se, trattandosi della somma delle cose o proprie o d'altrui, sia permesso di abbandonarsi ad un cieco empirismo o ad autorità sospette? Il potere ammirabile della coscienza riesce inconcusso e trionfante sol quando i suoi impulsi vengono avvalorati dai principj dimostrativi. Luce possente e spada acuta riesce per tal modo la sentita e la parlata ragione.

FINE.

INDICE

DEI PARAGRAFI

FINE DELL' INDICE.